El análisis institucional

René Lourau

Amorrortu editores

«Si, en la crisis instaurada por la institución del análisis, todo es significante con relación al deseo, es claro también que todo es significante con relación al dinero, a la autoridad, a las formas de poder; en suma, a las relaciones institucionales». El análisis de instituciones, de organizaciones o de grupos se ha convertido en institución. Lourau se propone esclarecer las condiciones en que ella funciona en la relación entre el analista y sus clientes. El análisis institucional no podría diluirse en una dialéctica del deseo, puramente subjetiva e ignorante de la materialidad de las organizaciones, ni en una concepción positivista de estas, que las despojaría de su negatividad de totalidades opuestas al todo social. El sustrato material de la institución dice más que sus discursos articulados. Eso que dice o, mejor, no dice, se disimula con el secreto, la canalización de las informaciones, la racionalización ideológica. El análisis institucional quiere producir una nueva relación con el saber, una conciencia del no saber que determina nuestra acción. Para ello se vale de «analizadores»: el niño revela el divorcio entre la formación y el ingreso en la vida adulta, la vida del capital; la mujer nos habla de la separación entre la búsqueda de la felicidad y la ambición social; el enfermo, del límite entre la contemplación y la acción; el loco, de la barrera entre lo normal y lo patológico; por fin, el viejo muestra la negatividad que corroe la noción de adulto separando un período, cada vez más breve, que es la

(Continúa en la segunda solapa.)

El análisis institucional

El análisis institucional

René Lourau

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de sociología, Luis A. Rigal
L'analyse institutionnelle, René Lourau
© Les Editions de Minuit, 1970
Traducción, Noemí Fiorito de Labrune
Revisión, Amadeo A. Bignami

Unica edición en castellano autorizada por *Les Editions de Minuit*, París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores S. A., Esteban de Luca 2223, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada, escrita a máquina por el sistema *multigraph*, mimeógrafo, impreso, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

«Donde hay muro por delante y por detrás, abundan la murmuración, la envidia y la conspiración mutuas». Rabelais, *Gargantúa*, libro I, cap. LII.

Introducción

1. Usted es asalariado; tiene una familia. Régimen del salario, matrimonio; he ahí dos normas universales, propias de nuestra sociedad. Con ellas se asocia todo un cortejo de normas, modelos y valores de comportamiento. Con el régimen del salario están ligadas las nociones de oficio, fábrica, oficina, huelga, sindicato; con el matrimonio, las de propiedad privada, familia, herencia, educación. Otras normas o modelos son clasificados como sinónimos o antónimos del régimen del salario o del matrimonio. Así, el capital, la ganancia, las rentas, los honorarios, se inscriben en un sistema de ingresos del que forma parte el salario, mientras que el celibato, el divorcio, la viudez, el adulterio y la poligamia se inscriben, junto con el matrimonio, en un sistema de relaciones sexuales.

Usted es comerciante o agricultor, o ejerce una profesión liberal. La norma denominada «salario» no le concierne directamente; pero le atañe en la medida en que tiene empleados a quienes paga. En cambio, usted se halla inscripto a igual título que el asalariado en el sistema de la familia. A igual título, dice el derecho; pero no en las mismas condiciones materiales e ideológicas, replica la sociología. En efecto, las relaciones que usted mantiene con la institución de la familia no son las mismas, según usted sea un asalariado o no. Digamos que usted acepta la idea o la imagen de la familia como célula social universalmente difundida en nuestra sociedad.

Una norma universal, o considerada tal, ya se trate del matrimonio, de la educación, de la medicina, del régimen del salario, de la ganancia o del crédito, es designada institución.

El hecho de fundar una familia, el acta de matrimonio, así como el fundar una asociación, de iniciar un negocio, de crear una empresa, un tipo de enseñanza, un establecimiento médico: también estos fenómenos llevan el nombre de institución. En otra época se hablaba de instituir a los niños (en el sentido de formarlos) y de instituir un pueblo (en el sentido de darle una constitución política).

Por último, formas sociales visibles por estar dotadas de una

organización jurídica y/o material: una empresa, una escuela, un hospital, el sistema industrial, el sistema escolar, el sistema hospitalario de un país, son denominadas *instituciones*. En el lenguaje habitual se emplean sobre todo las expresiones «institución escolar» o «institución religiosa». En otros contextos se prefiere hablar de una organización, un organismo, una administración, una sociedad, una compañía, una asociación. En los tres casos que hemos enumerado, el concepto de institución no tiene el mismo contenido. ¿Significa esto que lo abarca todo, y es por ello confuso e inutilizable? Es más exacto decir que, analizado dialécticamente, se descompone en sus tres momentos: universalidad, particularidad, singularidad.[1]

El momento de la universalidad es el de la unidad positiva del concepto. Dentro de ese momento el concepto es plenamente verdadero, vale decir, verdadero de manera abstracta y general. El salario y la familia son normas universales de la sociedad, hechos sociales positivos en lo abstracto; únicamente en lo abstracto.

En efecto: el momento de la particularidad expresa la negación del momento precedente. Es así como, en nuestras sociedades regidas por el régimen del salario y el matrimonio, un individuo puede ser no asalariado y soltero sin hacerse pasible de sanciones oficiales. Toda verdad general deja de serlo plenamente tan pronto como se encarna, se aplica en condiciones particulares, circunstanciales y determinadas, vale decir, dentro del grupo heterogéneo y cambiante de individuos que difieren por su origen social, edad, sexo, status. Por lo tanto, no se debe confundir la universalidad con la totalidad: aquella lleva en sí misma su contradicción. Toda idea es tan «verdadera» como su contrario, no en general, como lo pretende el escepticismo, sino desde que se encarna en la acción de los individuos y de las colectividades.

Y sin embargo, la sociedad funciona, bien o mal, porque las normas universales, o así consideradas, no se encarnan directamente en los individuos: pasan por la mediación de formas sociales singulares, de modos de organización más o menos adaptados a una o a varias funciones. El momento de la singularidad es el momento de la unidad negativa, resultante de la acción de la negatividad sobre la unidad positiva de la norma universal.[2]

1 G. W. F. Hegel, *Science de la logique, Propédeutique philosophique, Phénoménologie de l'esprit.*

2 Consigno aquí este «resumen» de la dialéctica hegeliana, sumamente

A menudo se confunde particularidad y singularidad, y se opone artificialmente lo general (lo universal) a lo particular, olvidando que esta oposición es puramente abstracta, que nunca existe en la práctica, sino solamente en la ideología y en la filosofía idealista. Con esto se anula el tercer momento del concepto de institución y, lo que es aún más grave, la acción recíproca de los tres momentos, sin la cual no hay dialéctica. Con la oposición entre lo particular y lo general, la dialéctica es reemplazada por antinomias «racionales», «naturales» o «fatales» entre el individuo y la sociedad (o el «mundo»), antinomias que se resuelven acordando preeminencia ya sea a la sociedad o al individuo.

Otra confusión, consecuencia de la primera, consiste en asimilar las formas sociales singulares a las normas universales, o bien en reducirlas a la mentalidad de los individuos. En el primer caso, estamos frente a la concepción tradicionalista, autoritaria, que ve en el orden establecido una positividad y una verdad intocables. En el segundo caso, se trata del psicologismo o del espiritualismo, según los cuales todos los problemas sociales son imaginarios, y es preferible «cambiar al hombre» antes de pensar en cambiar el orden social.

Dotada de una organización administrativa (por ejemplo, una asociación basada en la ley de 1901), de una organización material (por ejemplo, una empresa), o de ambas a la vez, toda forma social se define negativamente con respecto a las otras formas sociales y con respecto al conjunto del sistema social. En efecto, todo ordenamiento instituye una ruptura entre lo que se puede y lo que no se puede hacer dentro de la forma social considerada. La ruptura concierne también a lo que es deseable u obligatorio hacer y, por otra parte, a lo que no es ni deseable ni obligatorio. Los modelos de acción posible, las normas de la acción impuesta y sancionada y los modos de la acción simplemente deseable constituyen, en el entrecruzamiento y en las contradicciones de una organización singular, un universo diferente de los universos definidos por otros ordenamientos, en otras organizaciones.

Las finalidades y el funcionamiento de una cárcel no son idénticos a las finalidades y al funcionamiento de una planta in-

esquemático, simplemente para recordarlo. Sin embargo, su mención es indispensable, en la medida en que la mayoría de los sociólogos conocen muy mal la dialéctica o la rechazan. El auge del positivismo, tanto en sociología como en otros sectores del pensamiento, es acompañado por una declinación del pensamiento negativo (cf. H. Marcuse, *Raison et révolution*, París, Ed. de Minuit, 1968).

dustrial o de una escuela. Sin embargo, a veces ocurre que los presos son trabajadores (sometidos al régimen infantilizante del peculio, es decir, a un estatuto particular del régimen del salario), y que simultáneamente se los escolariza o reeduca. El entrecruzamiento de las instancias ergológica, educativa y carcelaria remite entonces al conjunto de un sistema social que, fuera de la cárcel, articula de modo singularmente más libre los modos de acción propios del trabajo, de la educación y de las sanciones. La organización jurídico-técnica de la cárcel se sitúa negativamente con respecto a la organización social «normal».

Lo mismo podría decirse de formas sociales menos «totales» o «totalitarias» [3] que la cárcel: la escuela, el hospital, la fábrica, el tribunal, el cuartel, la organización política. Por ejemplo, ¿es la «escuela-cuartel» (según la fórmula de Fernand Oury, ya clásica en Francia) equiparable a un verdadero cuartel? No; pero tampoco se identifica en medida mayor con su función educativa. Sus funciones de vigilancia médica, de cuidados maternales y guarda de los niños, de represión, etc., son a tal punto evidentes que llegan —al menos ante los ojos de sus usuarios— a anteponerse a su función oficial. Como lugar donde se trabaja, la escuela no es una fábrica ni un cuartel; pero la organización de las tareas, su control, la sanción de los resultados, la ideología del esfuerzo, la interiorización de normas fijadas por los adultos, todo ello crea por lo menos homologías entre el universo del trabajo explotado y el universo del aprendizaje escolar. Así lo atestigua toda una literatura clínica o novelística.

En cuanto a la fábrica, ciertos sociólogos de la industria quisieran situarla en una categoría completamente ajena a la de las instituciones totalitarias. Sin embargo, ella no escapa a esa transversalidad de las instancias y funciones que hemos evocado. Al igual que otras formas sociales, es atravesada por lo educativo y lo carcelario, pero bajo el signo del principio de rendimiento, único principio de realidad de la sociedad industrial (según Marcuse). La fábrica es una escuela, una dura escuela para los individuos a quienes la sociedad priva de escuela tan pronto abandonan la infancia. La fábrica es una cárcel, una cárcel donde no se obliga a entrar y donde no se retiene a nadie, pero donde ciertos individuos se ven obligados a ingresar por la «lógica» del origen social, de la herencia cultural y de la selección escolar.

3 E. Goffman, *Asiles*, París, Ed. de Minuit, 1968.

Toda forma social posee por consiguiente una unidad, un carácter específico producido por su finalidad oficial (la producción, la gestión, la educación, el control, la ayuda, la protección, etc.), finalidad que, tomada en sí misma y aisladamente, recibe el nombre de función. La finalidad de las empresas industriales consiste en producir, si con ello se entiende lo que diferencia la fábrica de la escuela o de una administración. Si se llama «función» a esa finalidad autonomizada, ello se debe tan solo a que ese concepto es el que mejor explica la existencia de un sistema social racional, profundamente diferenciado, así como de una división del trabajo «funcional», donde no solamente cada individuo está en su justo sitio, sino que todos los «órganos» del cuerpo social ocupan su legítimo lugar, prestan servicios irreemplazables y ejercen un poder indiscutible. Esto permite al sociólogo de las organizaciones afirmar tranquilamente, cuando estudia las «disfunciones» de las grandes organizaciones burocráticas francesas, que emprende «un estudio científico, es decir, funcionalista».[4]

2. La sociología de las organizaciones olvida que si bien toda forma social posee una unidad «funcional», esa unidad, siguiendo la definición que da Hegel del momento de la singularidad, solo puede ser *negativa.* La finalidad más «operatoria» de la organización (su función oficial) está ligada a otras finalidades creadas por la existencia de relaciones continuas entre determinada organización y las otras organizaciones con diferente función, así como por las relaciones que la primera mantiene con el conjunto del sistema social. No basta con definir racionalmente una organización por los servicios que esta brinda o que está destinada a brindar. Hay que tener en cuenta además que la fábrica, o la compañía, producen modelos de comportamiento, mantienen normas sociales, integran a sus usuarios dentro del sistema total. Por último, se debe considerar que en la fábrica no se organiza solamente ni ante todo el trabajo, la producción, el incremento del rendimiento y de los servicios, sino un fragmento de la clasificación social y de la lucha de clases. Es tan poco científico adoptar como término de referencia de la investigación o de la intervención sociológicas tal o cual objetivo de rendimiento, como lo sería tomar como término de referencia del estudio sobre un convento el «servicio de Dios». La fábrica tiene como función

4 M. Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, París, Ed. du Seuil, 1963, pág. 14.

producir automóviles o gas natural; pero su primera función es producir ganancia: toda su organización y todas las disfunciones de esta tienen como sistema de referencia real, y no imaginario, esa institución casi sagrada del modo de producción capitalista que es la plusvalía. De igual modo, la escuela tiene como funciones preparar para la vida profesional, proporcionar una cultura general, etc.; pero su función primera consiste en interiorizar las normas oficiales del trabajo explotado, de la familia cristiana, del Estado burgués. En la escuela, se aprende también a interiorizar el modelo de la fábrica. En ella, como en esta, se aprende a «humillarse» ante los superiores, y en segundo término, o si es necesario, se aprende un oficio.

Si se consideran las grandes funciones sociales que son la producción y la educación, la transversalidad de dichas funciones aparece (aunque en niveles diversos de conciencia, lo cual implica cierto tipo de análisis) tanto en la fábrica como en la escuela, en el partido político como en la asociación deportiva, en la Iglesia como en la Universidad. La unidad de una organización consiste, por un lado, en un ordenamiento específico de las funciones sociales en torno de una función oficialmente privilegiada y, por el otro, en la exclusión oficial de algunas otras funciones, que entonces pasan a ser latentes, accidentales o informales. Agreguemos a ello que el sistema así formado se define a su vez globalmente, con respecto a la globalidad más vasta que lo subsume: el sistema social como totalidad de las relaciones entre elementos incluidos en una institución territorial (la ciudad), un territorio nacional o un área de influencia política (imperialismo, Estados coloniales).

Esta última relación —entre una organización considerada como totalidad y la totalidad del sistema socioeconómico— es también negativa, pero en un sentido particular. La pequeña o mediana organización debe contar con el Estado-patrón, y al mismo tiempo aprovecha su libertad relativa frente a ese patrón. Por el contrario, una gran organización puede disponer de una potencia igual o superior a la del Estado. Tal es el caso de las iglesias, de los partidos políticos y de las compañías supranacionales. La negatividad que se vio actuar dentro de la organización se reproduce aquí, de manera inversa entre el sistema global y una organización particular. El objetivo principal de la empresa industrial de gran envergadura ya no es producir automóviles, sino asegurarse una hegemonía nacional o internacional. Con el imperialismo o

con el sistema socialista internacional, esa inversión es casi total, puesto que el Estado mismo ya no es más que un subsistema dentro de una globalidad controlada de modo interno-externo por el Partido o por otro instrumento de presión política.

Desde un punto de vista dialéctico, hay que tratar entonces de superar la teoría de la organización, lo cual no significa recusarla ni menospreciarla en modo alguno.[5] Cuando postula una especie de unidad positiva de la organización definida a partir de sus funciones (con las correcciones que Merton o Parsons imponen al funcionalismo), el positivismo suprime una parte fundamental del objeto de conocimiento: la negatividad que actúa en el sistema global y en cada uno de los elementos que lo componen. Como suele ocurrir en ciencias sociales, el objeto real (en este caso, la gran empresa) ejerce una atracción tan grande, que se lo toma de inmediato como objeto de conocimiento. Este empirismo, corregido mediante diversas sistematizaciones (subjetivistas en Crozier, accionalistas en Touraine, psicosociológicas en Merton, estructuralistas en Parsons) o recurriendo a datos cuantificables, merece sin duda el calificativo de «abstracto» que se le asigna a veces. Confundir con la realidad «objetiva» la ideología pragmática de los sujetos-clientes del sociólogo atestigua, en efecto, una abstracción, una autonomización de las funciones «nobles» denominadas crecimiento, desarrollo, inversión, servicio social, en detrimento de las funciones —inconfesadas e inconfesables, pero perfectamente objetivas— de las organizaciones.

5 Para ser completa, la crítica de la teoría de la organización debería incluir un estudio comparativo de la teoría sociológica y de la teoría política (leninista y anarquista) de la organización. La teoría sociológica de la organización procura superar tanto el taylorismo como la psicología industrial. En cambio, la teoría política preserva en general, dogmáticamente, la infalibilidad de la teoría circunstancial y ambigua del centralismo democrático, que es contemporánea del taylorismo. Invocar así a Lenin, contemporáneo y admirador de Taylor, testimonia una actitud pasatista, que encontramos aun en teóricos impregnados de trotskismo. Estos teóricos confunden la psicosociología y la sociología de las organizaciones en una misma reprobación, aunque con cierta indulgencia hacia la segunda. A menudo se amalgaman los ensayos de análisis institucional con los modelos de análisis a que nos hemos referido. Idéntica amalgama caracteriza a algunos sociólogos de la organización y a la mayoría de los comunistas ortodoxos. Esta comprobación, conviene precisarlo, no apunta a su vez a una amalgama. Como comprobación empírica, las observaciones precedentes exigen análisis e investigaciones que, cabe esperar, se efectuarán pronto.

La sociología de las organizaciones tiene el mérito de poner de relieve los sistemas de poder y decisión, y de no disimular sus propias orientaciones reformistas, modernistas (anticonservadoras, pero también antirrevolucionarias). Sin embargo, ella se condena a no captar totalmente el momento de la organización. Después de haber sugerido las razones teóricas de esta insuficiencia, es necesario indicar brevemente sus razones históricas.

Durante mucho tiempo, las racionalizaciones que se comprueban en la teoría de las organizaciones hicieron estragos en derecho. Según el Código Civil —esa clave de las fantasías políticas de la burguesía—, nadie puede ignorar la ley. Cien años más tarde, la ciencia de los sueños instituye, no ya el saber abstractamente universal y asequible, sino el no-saber universal: nadie puede conocer su propio deseo. En la misma época, el marginalismo logra legitimar la plusvalía psicologizando las bases objetivas de la economía política: la ganancia está justificada por la necesidad de satisfacer los deseos, la demanda, las preferencias de los consumidores. Los inconvenientes de la anarquía económica, las contradicciones surgidas de la racionalización, son motivo de reflexión para expertos como Taylor o Fayol, y también para teóricos como Durkheim o Weber. El no-saber de la sociedad sobre su producción de riqueza se revela aún con mayor intensidad que durante la época de Ricardo o de Marx. Las crisis del capitalismo obligan a encontrar una nueva teoría susceptible de legitimar la anomia introducida por la empresa industrial, ese foco de negatividad. Hay que reconstruir un nuevo «código civil».

Siguiendo los pasos de la organización científica del trabajo y de la psicología industrial, la sociología de las organizaciones aporta un elemento a esta reconstrucción, a este *New Deal* generalizado. Para ello tiene que postular la racionalidad del nuevo orden social: la sociedad industrial. Tiene que considerar como orden de derecho, y no meramente de hecho, aquello que más se presta a ser cuestionado, tanto desde el punto de vista del derecho encarnado en el Estado como desde el punto de vista del movimiento obrero: la institución económica denominada fábrica y más tarde grandes talleres, empresa, compañía, sistema imperialista. Tiene que reconstruir lo que construyeron los juristas de la época napoleónica, sobre nuevas bases, pero en una idéntica perspectiva ideológica: la de la autonomización de un momento de la práctica social, que ya no será la práctica jurídica, sino la práctica

de la gestión económica. Sin desaparecer por ello, el jurista, el escribano, el juez, el abogado, el filósofo del derecho, ceden una parte del lugar que ocupaban en el sistema social al economista, al ingeniero, al tecnócrata, al psicosociólogo y al sociólogo de las organizaciones.

Este último abandona entonces a la psiquiatría social y a la psicosociología las formas sociales «totales», que en el lenguaje habitual siguen llamándose a veces instituciones. Sin embargo, las «organizaciones» económicas no son un universo ajeno a las instituciones tradicionales; no están reservadas al sociólogo de las organizaciones. Los fenómenos de poder, los sistemas de acción, de decisión, de control, de negociación que las constituyen, no difieren fundamentalmente de aquellos que pueden analizarse en las instituciones «no productivas». La misma diferenciación spenceriana, en el plano de la función oficial, entre instituciones «reguladoras» (de control social) e instituciones «operativas» (de producción) no es decisiva cuando se trata de construir un objeto de conocimiento sociológico. Al igual que la separación, instituida en el plano académico, entre etnología y sociología, la separación entre una sociología de las instituciones y una sociología de las organizaciones se basa en lo que Althusser llama el desconocimiento de lo económico: hay problemas económicos en un organismo «no productivo», así como hay problemas de control social y de connotación política en un organismo económico. La materialidad de todas las instituciones, tengan o no función económica, es un hecho sociológico fundamental, evidenciado por la morfología social y también por la antropología cultural, cuyo mayor aporte es precisamente ese. La transversalidad de las más diversas funciones dentro de instituciones en apariencia tan opuestas como lo son un organismo deportivo, una iglesia, una empresa, un sistema de enseñanza, es tan importante para el sociólogo como la transversalidad de las pertenencias y de las referencias reveladas por los individuos y los grupos que componen aquellas diversas formas sociales. Por consiguiente, la unidad de las formas sociales existe sin duda: es la encarnación de una determinada imagen de la totalidad, refractada por el conjunto del sistema social. Se trata de una unidad negativa, que afirma una o varias funciones privilegiadas, y que al mismo tiempo contradice otras funciones, otros sistemas de pertenencia y referencias que son privilegiados en otras formas sociales. Estas funciones negadas, presentes-ausentes, actúan simbólicamente, es decir, por intermedio de actos y de

palabras, de no-actos y de silencios que no se pueden vincular unívocamente con una o varias funciones privilegiadas.

3. Puede decirse que el análisis institucional es reclamado por esta característica del sistema social, así como por las carencias que revelan los métodos de abordaje sociológicos, psicosociológicos y económicos. Las carencias de la sociología, pero también las del psicoanálisis, las del derecho y de la economía política, procuran articularse dentro del análisis institucional, que no por ello pretende sustituir cada una de estas disciplinas, y menos aún englobarlas a todas. Articular carencias, ver relaciones donde solo se veían elementos coherentes y homogéneos, comprobar un problema donde se creían encontrar soluciones, ¿no es acaso lo que caracteriza a todo método nuevo, lo que justifica, según la frase de Bachelard, la índole polémica de la práctica científica?

La constitución «negativa» de las formas sociales denominadas instituciones u organizaciones es lo que induce a la sociología a buscar un instrumento de análisis que permita dilucidar «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo».[6] La clínica sociológica, la observación sobre el terreno, la encuesta profundizada que se basa en «bancos de datos» cuantificados, no responden enteramente al objeto del análisis institucional, porque trabajan sobre datos positivos, sobre hechos perfectamente exteriores al observador o al encuestador. El trabajo de lo negativo, entre los tres momentos del concepto y entre los momentos y la totalidad, indica que no existe un dato positivo (y cuantificable) en estado puro, puesto que la unidad positiva no es más que un momento: el momento de la universalidad.

Se habla de análisis institucional porque las organizaciones sociales de todo tipo, que el sociólogo estudia, no son reducibles a sistemas positivos que bastaría desmontar, sino totalidades parciales, y como tales doblemente trabajadas por la negatividad. Por ser totalidades, presentan la *negatividad formal* que se adhiere a todo hecho social positivo, dado que toda positividad simple e inmediata contiene ya su propia negación. Por ser parciales, es decir, por estar subsumidas en el conjunto de las formas de organización que constituyen el sistema social, pueden entrar en oposición *absoluta* con el sistema. Tomada entre la negatividad formal y la negatividad

6 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, París, Aubier-Montaigne, 1939, prefacio, pág. 18.

absoluta,[7] la organización no puede ser considerada como un hecho social puramente objetivo: una intervención que *compromete* al observador supone un análisis de este compromiso. Tomar por objeto de conocimiento la negatividad formal descartada por la sociología de las organizaciones y la negatividad absoluta descartada por la psicosociología, ¿no significa acaso arriesgar resultados negativos, e inclusive una operación enteramente «nihilista» que siembre la confusión dentro de la organización, y se contente con ello? Es lo que objetan no solamente clientes potenciales del análisis institucional, sino también algunos sociólogos. Sin negar esos riesgos, conviene precisar un punto muy mal percibido en el estado actual de la investigación. El análisis institucional no pretende producir un super-saber clandestino y misterioso, más completo y más «verdadero» que los otros saberes fragmentarios. Aspira, simplemente, a producir una nueva relación con el saber, una conciencia del no-saber que determine nuestra acción.

El psicoanálisis, mejor que la sociología, permite captar la importancia del concepto de no-saber. ¿Qué sé en cuanto a lo que determina mi acción y en cuanto a lo que obedece, sobre mi deseo, mis inclinaciones y repulsiones, tanto en materia política como en materia de «gustos y colores»? El psicoanálisis significa precisamente el descubrimiento del no-saber como regla universal de la acción y, por consiguiente, como base de toda empresa de conocimiento. El no-saber sobre el deseo y el no-saber sobre aquello que funda la sociedad pueden tener un origen común: esta es una hipótesis posfreudiana, en la medida en que Freud y la mayor parte de sus seguidores no evitan ver en el psicoanalista a un «sabio» del no-saber, capaz de descifrar tanto los meandros de la historia y de la vida social como los contornos de una neurosis.

La sociología de tendencia positivista, por su parte, desconfía del psicoanálisis, en el cual finge no ver sino consideraciones vagas y arbitrarias. O bien, si admite el descubrimiento freudiano, es para circunscribirlo: en el nivel del individuo, fuera del campo sociológico. Para el sociólogo y el economis-

7 G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, 2a. parte, capítulo final «L'Idée absolue». Lo negativo formal corresponde al primer negativo, es decir, al segundo momento de la dialéctica. Lo negativo absoluto corresponde al segundo negativo, es decir, al tercer momento (negación de la negación). Véase, asimismo, H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, París, Anthropos, 2a. ed., 1969.

ta, así como para el físico, estaría reservada una positividad sin sombras, un acto de conocimiento despojado de toda negatividad. Sin embargo, la etnología se encarga de señalar a la sociología la contingencia de los sistemas de acción «racionales», que esta cree decodificar en los países donde se usa corbata y paraguas. ¿Hay derecho a lanzar todo el inconsciente sociológico al limbo del predesarrollo y a la humedad de los tristes trópicos? ¿Y si el origen común del no-saber respecto de mi deseo y del no-saber respecto de la historia fuera esa *cosa*, ni individual ni colectiva, descubierta por Freud? ¿Si, más allá del proyecto subjetivo, así como de las configuraciones que las sociedades dibujan a medida que niegan sus formas mejor establecidas, quedaran por descifrar quién sabe qué signos, qué «influencias» y qué «ascendientes» de un zodíaco social?

Desde hace cincuenta años, grande es la tentación de establecer un paralelo entre la revolución psicoanalítica y una revolución sociológica, todavía en esbozo. Así como Freud remitió la clave de los sueños al pasado, pero conservando al menos la forma del proyecto contenido en el ocultismo, también el sociólogo conservaría, superándolos, los viejos horóscopos causalistas, surgidos tanto de Saint-Simon y de Auguste Comte como del ocultismo.

De estas analogías tentadoras, retengamos al menos lo siguiente: buscar una interpretación del presente y de las vías del futuro en los sueños o en los astros, en lo infinitamente pequeño o en lo infinitamente vasto, en el microcosmos o en el macrocosmos, en las entrañas de aves o en el estudio de los enfrentamientos entre clases sociales, pueblos y razas, o en cualquier otro soporte de interpretación, ¿no es acaso manifestar la *marca* de todo saber? Cualquiera que sea este, y no solamente el saber respecto del deseo, está marcado por un *irreductible* deseo de saber: este es, después de la insistencia en el no-saber, el segundo aporte del psicoanálisis a la teoría institucional.

La importancia asignada por el psicoanálisis al compromiso del observador en el objeto de observación arrastra al psicoanalista, y tras él al sociólogo, a consecuencias que, en verdad, no estaban incluidas en la teoría de Freud. Me refiero al papel desempeñado por la relación de dinero y la relación de poder en la intervención. El tercer aporte del psicoanálisis, en sus derivaciones más actuales, consiste en mostrar que cuando se «inicia el psicoanálisis», subjetivamente, para ver más claro en el propio deseo, se produce objetivamen-

te un reacondicionamiento de las relaciones que el analista y el cliente mantienen con el dinero como forma universal del intercambio, y con el poder como forma habitual de las relaciones de producción.

En tales condiciones, no basta orquestar interminables variaciones sobre el carácter altamente simbólico de las prestaciones exigidas al cliente. Desde el punto de vista del análisis del acto de intervención analítica como totalidad, no es correcto reducir al simbolismo parental toda palabra y todo acontecimiento referido al dinero y al poder. En el acto psicoanalítico, inscripto objetivamente en un sistema de formas económicas, así como en un sistema de conocimientos y un sistema de procedimientos terapéuticos, el dinero y el poder no son únicamente materiales útiles para la elaboración inconsciente del deseo, para la articulación de la demanda ni para el trabajo desordenado del *acting-out*. Lo primordial en el acto psicoanalítico no es sólo la estructura libidinal del cliente y del analista librados a la iluminación intermitente de la transferencia y la contratransferencia. Nada —salvo una ideología no analizada, una ciega contra-transferencia institucional— permite postular una primacía del sistema de parentesco simbólico, de la libido o del aparato inconsciente con respecto a las connotaciones materiales y sociales de la intervención. Si, en la crisis instaurada por la institución del análisis, todo es significante con respecto al deseo, está claro también que todo es significante con respecto al dinero, a la autoridad y a las formas de poder, es decir, a las relaciones institucionales.

¿Quiere decir esto que el análisis institucional, queriendo «hablar» de los materiales dejados de lado o subestimados por los otros modelos de análisis, acuerda una importancia peligrosa al factor subjetivo? Si el peligro existe, es desde la perspectiva de una filosofía subjetivista, tan discutible como su opuesto, el objetivismo. La alternativa frente a los desvaríos del positivismo no es el subjetivismo, como tampoco el nihilismo de la intervención destructora y salvaje. Ella reside en la clara consideración de los límites teóricos y prácticos con que tropieza el análisis en situación, y que él mismo traza cuando se instituye en la práctica social. El examen de estos límites es inseparable de la conciencia del no-saber, que nunca debe estar ausente del análisis. ¿Quién mejor que Hegel, teórico desgarrado del Saber Absoluto, podría ofrecer una idea de ese no-saber? «El espíritu conquista su verdad solamente a condición de reencontrarse en el desgarra-

miento absoluto. El espíritu es este poder en cuanto no se asemeja a lo positivo que se aparta de lo negativo (como cuando decimos de una cosa que no es nada, o que es falsa, y entonces, desembarazándonos de ella, pasamos sin más a otra cosa); el espíritu es este poder únicamente cuando sabe mirar de frente lo negativo y morar en él».[8]

8 *Phénoménologie de l'esprit*, prefacio, pág. 29. Se trata del pasaje dedicado al análisis.

Primera parte. Las teorías institucionales

1. La institución en la filosofía del derecho

I. Puntualizaciones

Rousseau instituye el análisis permanente de las instituciones. Es verdad que en metafísica, en filosofía, en política, el problema institucional se había planteado mucho antes. Puede decirse, empero, que hay una inversión rousseauniana de la reflexión sobre la institución. Antes de él, esa reflexión tomaba como sistema de referencia implícito o explícito el estado de hecho, es decir, el Estado apoyado en la Providencia Divina. A partir de él, habrá siempre una corriente de reflexión institucional para la cual el Estado ya no será la Providencia de la vida social. Rousseau inaugura esta corriente al confiar la legitimidad no ya al estado de hecho, sino al pueblo soberano.

Rousseau se distingue asimismo de los demás filósofos de la Ilustración. Por ejemplo, Montesquieu, a quien tanto Hegel como la filosofía del derecho y la sociología positivista invocan de buen grado, postula una coherencia «funcional» de las sociedades. Por eso distribuye las cualidades de cada pueblo en función del régimen político instituido: la virtud es necesaria en una República . . . En cambio, Rousseau intenta aislar, mediante el método inductivo, las estructuras constitutivas de todo sistema social a partir del modelo nominal (y no real) del contrato.

Hegel responde al análisis de Rousseau. Además, evalúa las consecuencias de la aplicación de su teoría: la Revolución Francesa, el reino de la «libertad absoluta», el Terror, la propagación y negación del concepto de libertad siguiendo la vía del jefe de Estado conquistador. Entre la aparición de *El contrato social* y de la *Fenomenología del espíritu* se interpone medio siglo de hirviente historia, en cuyo transcurso nacen el Estado moderno, la gran industria y su consecuencia en el dominio del saber: las ciencias sociales. Durante esta fase el concepto de institución fue «trabajado» por los pueblos y hombres políticos mucho más de lo que fuera estu-

diado por los teólogos y filósofos del derecho durante mil años. Allí donde el filósofo Rousseau había actuado como «socioanalista» *in abstracto*, sobre el papel, el ciudadano de 1792 —por ejemplo el ex marqués de Sade, secretario de la Sección de las Picas en vísperas del Terror— tuvo ocasión de esbozar análisis institucionales *in vivo et in situ*, en su sección, en los clubes, en las asambleas revolucionarias y en otras instituciones agonísticas (o contrainstituciones) características de todas las épocas donde la historia permite que lo instituyente sumerja a lo instituido. Otro ciudadano, originario de esa misma Córcega que pidió a Rousseau un proyecto de Constitución, da a Francia y a una parte de Europa la mayoría de sus actuales instituciones. Al igual que Sade, Bonaparte es —al menos cuando joven— un gran lector de Rousseau. Cabe preguntarse, sin embargo, si la figura del legislador a caballo corresponde verdaderamente al modelo del legislador «no directivo» propuesto por *El contrato social*. De hecho, responde mejor al ideal filosófico y político de Hegel.

Este último interesa al sociólogo como teórico de la institución. Por sobre todas las cosas, el método dialéctico, la teoría de los tres momentos del concepto (universalidad, particularidad, singularidad), la potencia luminosa que Hegel confiere a la negatividad, tanto en su *Lógica* como en sus demás obras, han orientado sin cesar mis pasos.

Una génesis del pensamiento institucional exigiría una investigación que partiera al menos de la Antigüedad griega. Aquí, siguiendo a Hegel, se preferirá la génesis conceptual a la génesis temporal, con sus ventajas y sus riesgos. Las grandes obras del pensamiento griego, en cuanto registran el tránsito del despotismo oriental a la democracia, del modo de producción asiático al modo de producción precapitalista, ilustran en el plano mítico la crisis institucional —y también el análisis institucional— de la cual surgió la civilización occidental. Edipo y Antígona, esos grandes transgresores de lo instituido, obsesionan sin cesar el pensamiento de Hegel.[1] Al matar a la Esfinge, Edipo mata a la vieja Asia. Y cuando opone su violenta negativa al «positivista» Creón, Antígona instaura la gran oposición entre «las leyes de la *polis*» y «las leyes subterráneas», entre la dominación política y las instituciones como instancias simbólicas, extralegales. «Estas le-

1 G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, París, Aubier-Montaigne, 1941, vol. II, págs. 17-26, 232-49.

yes divinas no están escritas, pero son infalibles. No se hallan en vigencia desde hoy ni desde ayer, sino desde siempre, y nadie las vio nacer».[2]

A veces íntimamente mezclada con el pensamiento mítico (con Platón), a veces por su propia cuenta, las filosofías griega y romana oponen al «letargo» asiático el proyecto analítico que instaura a la conciencia como juez de sí misma y de la regla social.[3] Pensar las técnicas, pensar el lenguaje, pensar la ley: eso pretenden los sofistas, esos «extremistas» a quienes la institución universitaria, siguiendo a Platón, aún condena. Al tratar de «restituir» —como dice Rabelais en el muy simbólico «elogio del *Pantagruélion*»— el saber antiguo a Europa, el Renacimiento marca una etapa importante en la evolución del pensamiento institucional. Mientras que Calvino opone a las instituciones eclesiásticas de la «Babilonia» papal sus «Instituciones cristianas», Rabelais, que en apariencia no lleva tan lejos el cuestionamiento, ofrece sin embargo, con la Abadía de Thélème, un hermoso ejemplo de utopía crítica.

En el punto de articulación entre institución religiosa e institución educativa, tenemos aquí una muestra de análisis institucional, que se apoya en una crítica institucional e ideológica. Thélème es la contrainstitución educativa; dicho de otra manera, una institución verdaderamente educativa, en el sentido que el humanismo del Renacimiento da a la educación.[4]

Fray Jean des Entomeures no pretende convertir la Abadía, que él quiere fundar de acuerdo con sus sueños de monje desviante, en un instrumento de su poder y de la dominación eclesiástica: «¿Cómo podría gobernar a otros —decía— cuando no me sé gobernar yo mismo?». Henos aquí de lleno —como más tarde en *El contrato social* y en el *Emilio*— ante un legislador y un «gobernante» (pedagogo) no directivos. Rabelais agrega: «Y pidió a Gargantúa que instituyera su religión al contrario de todas las demás».

El primero de los grandes principios de la contrainstitución de Thélème pone directamente el acento en la clausura institucional de los conventos para rechazarla. Ninguna muralla rodeará a Thélème, «y no sin razón: donde hay muro por delante y por detrás, abundan la murmuración, la envidia y la conspiración mutuas». Como buen analista de la institu-

2 Sófocles, *Antígona*, 2º episodio, París, Classiques Garnier, *Théatre de Sophocle*, vol. I.

3 M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967.

4 F. Rabelais, *Gargantúa*, libro I, caps. LII-LVIII.

ción, Fray Jean ve que la institución de la separación —en la cual Marx habrá de ver la esencia de la burocracia— se halla en el origen de muchos de los fenómenos que los modernos psicosociólogos y psicoterapeutas han aprendido a conocer. Notemos que no solamente se ha aludido a las anomalías de la comunicación dentro de la institución, sino también dentro de los dos campos instituidos por la separación: adentro y afuera.

El segundo principio de la contrainstitución indica una transgresión más provocativa que la consistente en suprimir la clausura. Por lo demás, él es consecuencia de esta. Fray Jean desea que se permita entrar a las mujeres, y que se aplique a los religiosos que pudieran penetrar en la Abadía el ritual de purificación que ciertos establecimientos conventuales aplicaban a las visitantes. Una vez suprimidas las murallas, el deseo no es reprimido por la institución.

El tercer principio no es sino la condena de todo reglamento, de toda utilización del tiempo dividido por campanadas: la distribución de su vida cotidiana escapa, en general, a los individuos que dependen de una o de varias instituciones y separa las formas posibles de actividad, así como la clausura separa el sistema total de la institución del sistema total de la sociedad.

El cuarto principio retoma, amplificándolo irónicamente, el tema del cuerpo y de la mujer, presente ya en el segundo principio. Habitualmente se enviaba al convento a las mujeres poco agraciadas o a quienes su familia ya no podía mantener. En cambio, fray Jean quiere que Thélème seleccione hermosas mujeres y bellos jóvenes. La frontera, a menudo incierta, entre lugar de retiro y lugar de terapia «espiritual», queda aquí nítidamente marcada. Notemos de paso que, si bien la contrainstitución rechaza la división instituida por las instituciones habituales, establece en cambio una nueva división, nuevas fronteras entre categorías y criterios sociales.

El quinto principio prolonga a la vez el anterior y el segundo. Esta vez, el carácter mixto de la Abadía es presentado no ya como una posibilidad, sino como una regla o una contrarregla: «Se decretó que donde antes no había hombres, ya no hubiera mujeres solamente», y a la recíproca. El argumento «psicosociológico» es que la prohibición de comunicarse instaurada tradicionalmente entre ambos sexos produce solo encuentros clandestinos.

El sexto principio profundiza la crítica de las modalidades para ingresar en la institución y salir de ella. Fray Jean sustitu-

ye el compromiso de quedar prisionero del convento a perpetuidad por la más completa libertad de abandonar Thélème. En el capítulo LVII, donde aparece la famosa fórmula «Haz lo que quieras», y hablando esta vez de Thélème en tiempo pasado, Rabelais especifica que, en la mayoría de los casos, los jóvenes de ambos sexos abandonaban juntos la Abadía, para entrar en la vida activa «regularizando» su situación de pareja. En séptimo y último lugar, Fray Jean instituye los contravotos, o la ausencia de votos al entrar en la institución. A la inversa de las instituciones que reproducen, reforzándolos, los conflictos entre clases o categorías sociales y crean imperativos y sanciones, la contrainstitución crea posibilidades. Al voto de castidad se opone la posibilidad de estar casado (de vivir juntos a la espera del matrimonio). Al voto de pobreza se opone la condición de riqueza, lo cual no deja de esclarecer la inspiración aristocrática de la utopía. Al voto de «obediencia» se opone la regla de vivir en libertad.

Estos siete principios trazan los contornos de una institución destinada a muchachas entre diez y quince años, y a varones entre doce y dieciocho años. Subrayemos tres rasgos de la utopía rabelaisiana, que permiten hacerse una idea bastante precisa de lo que aquí se procura formular mediante el concepto de institución.

En primer término, la institución es un espacio singular. Es el lugar clausurado, marcado, lugar de la represión libidinal; un lugar dividido en el espacio y el tiempo sociales; un lugar sometido a normas imperativas, que refleja en parte las normas sociales de la clase dominante acentuándolas, y en parte instaura normas especiales que dan la espalda tanto a las reglas jurídicas como a la «ley natural». Un lugar donde las modalidades de ingreso (de pertenencia) y de egreso (de exclusión) están firmemente codificadas dentro de un sistema simbólico, donde se reconoce una voluntad de regulación —siempre problemática— del ingreso mediante el egreso. El contenido del concepto designa aquí establecimientos perfectamente delimitados dentro del espacio social, organizaciones o grupos definidos mediante una selección y/o por las características de una clientela, y simbolizados en el espacio urbano o rural por una arquitectura «funcional». Además del convento y de otras instituciones religiosas, se evocan infaliblemente dos tipos de instituciones cuya matriz es el convento: las instituciones hospitalarias y las instituciones educativas. Más en general, se piensa en todas las «instituciones» morfológicamente separadas en el espacio y en el tiempo sociales: cuar-

tel, cárcel, etc. En todos estos casos se trata de lo que, con Goffman, se puede denominar instituciones «totalitarias» o «totales».[5] Totalitarias porque, encontrándose separadas de las normas sociales exteriores, y además fuertemente reglamentadas, ofrecen una analogía con los sistemas políticos llamados totalitarios. Pero también «totales», en un sentido, porque encarnan el proyecto —siempre latente en nuestra cultura— de condensar en un espacio el concepto de totalidad, que constituye siempre la obsesiva aspiración de la filosofía occidental. Condensación y desplazamiento espaciales que presentan, con el triunfo del racionalismo, los caracteres de una «esquizofrenización» del pensamiento y de la práctica social.[6]

En segundo lugar, el modelo utópico de la Abadía de Thélème acentúa otro «momento» del concepto de institución: el de la norma universal que busca encarnarse en las formas singulares, institucionalizadas, de sociabilidad. En el caso de Thélème, el momento de la universalidad de la institución «Abadía» corresponde al de la educación como función social permanente, transhistórica, institucionalizada en todas las culturas, cualesquiera que sean las formas en las que se inscriba dicha función.

En el modelo rabelaisiano se valorizan los momentos de la singularidad y de la universalidad, pero a expensas del momento de la particularidad. El punto ciego de la utopía humanista reside, en efecto, en el modo de reclutamiento de los thelemitas, en los criterios aristocráticos de admisión en la institución y, por consiguiente, en la determinación de las fuerzas instituyentes que componen la sociedad. Es un monje, protegido por un jefe político, quien tiene la capacidad de fundar, de instituir, un establecimiento «revolucionario» de enseñanza. Quienes tienen derecho a ingresar en él son jóvenes bien nacidos. Al considerar este elitismo sociocultural como algo «natural» y «evidente», la utopía pedagogista, tanto en la actualidad como en el siglo XVI, deja de lado el drama social.

Sobredeterminando las *particularidades* de esta forma social *singular* que es la institución educativa (abadía, escuela, *gothul,* preceptorado, etc.), el sistema social fragmenta la aparente *universalidad* de la educación como función «natural» de toda sociedad. Para comprender la interacción de estos

5 E. Goffman, *Asiles,* París, Ed. de Minuit, 1968.
6 J. Gabel, *La fausse conscience,* París, Ed. de Minuit, 1962.

tres momentos, la acción de la negatividad de que son portadores unos con respecto a los otros, hay que explorar el sistema oficial y el sistema oculto de las normas, valores y modelos que constituyen la trama de las conductas dentro de toda institución. *Antígona* muestra cómo determinado sistema institucional, basado en la preeminencia oficial de la familia, entra en conflicto con un sistema institucional nuevo y que no ha sido aún institucionalizado, fundado sobre la preeminencia de la *polis*. En la sociedad monárquica y eclesiástica posfeudal, donde se sitúa Rabelais, la Iglesia sigue siendo uno de los principales códigos para descifrar condicionamientos institucionales, pero el Estado entra en competencia con ella. Cuando triunfa la impugnación —el protestantismo—, el sistema estatal termina por suplantar al sistema eclesiástico romano, no sin reconstituir dialécticamente nuevas formas singulares —nacionales— de cristianismo. En la actualidad, el carácter sobredeterminante del sistema institucional global se manifiesta, no solamente a propósito de las instituciones familiares o educativas, sino también de instituciones cuya función es producir. El «dinamismo de la gran empresa norteamericana no puede ser disociado de un orden social favorable a la empresa (...) Esta no puede ser reproducida fuera de su marco institucional y social».[7]

El sistema social, con todas las contradicciones, todos los movimientos que lo hacen y deshacen, es el sistema de referencia de todo «socioanálisis».

Si, en nombre del pragmatismo de la «buena forma» socioeconómica, el análisis institucional subestimara la importancia del sistema social global como sobredeterminante de las particularidades de toda institución, no haría más que repetir el error de la sociología de las organizaciones, que consiste en retomar la visión inconscientemente normativa que caracterizó a la filosofía del derecho. En consecuencia, las reflexiones precedentes permiten abordar, siguiendo los lineamientos de la filosofía del derecho, uno de los más antiguos contextos del concepto de institución. El principio metodológico que valoriza la génesis conceptual con respecto a la génesis temporal invita a aislar de este contexto dos ejemplos: Rousseau y Hegel.

7 F. Hetman, *Les secrets des géants américains*, París, Ed. du Seuil, 1969.

II. Rousseau y el derecho subjetivo

La tensión entre nominalismo y realismo es una de las oposiciones fundamentales de la filosofía occidental desde hace ochocientos años. Tras la fachada intelectual de la disputa entre dos escuelas, se trata de una verdadera lucha, en el sentido político del término. Una lucha donde se enfrentan no solo individuos ávidos de influencia o de seguridad dentro de las instituciones universitarias, sino también clanes, grupos y sectas más o menos institucionalizados según el modelo del maestro y del discípulo. Las universidades, símbolo de la universalidad del saber, fueron instituidas en el momento en que la separación entre saber teórico (la *aletheia* cristiana) y saber filosófico (la *doxa* racionalista) ya no podía ser disimulada o reabsorbida. El que tales universidades, sometidas a la Iglesia y los monarcas, hayan tenido dificultades en desarrollar la enseñanza nominalista nos ilustra sobre la naturaleza institucional de la famosa Querella de los Universales.[8]
Un elemento de esta querella es la cuestión de la índole de las Ideas. Según Cassirer, si la idea de justicia es una pura representación, idéntica suerte está reservada a toda idea. «La idea vale entonces solamente por institución (*thesis*) y no por naturaleza (*physis*); tiene realidad solo por institución, y no debe su contenido y su duración relativa más que a la institución». El siglo XVII ya había percibido las consecuencias jurídicas y políticas del problema. Grocio, por ejemplo, en su *Doctrina sobre el origen de la sociedad y del derecho*, relaciona el aspecto lógico del problema con sus aspectos ético y político.[9]
Después de haber revestido formas diversas en el transcurso de los siglos, la oposición nominalismo-realismo se reaviva a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII. La vieja antinomia entre lo que pertenece al orden natural y lo que ha sido instituido humana o divinamente emerge en la cuestión del origen de las lenguas. Leibniz, Condillac y Rousseau, y otros, toman posición a favor de una de ambas tesis o las contraponen. Cuando Filaleto [10] afirma que el origen de las lenguas reside

8 Véase Bréhier, *Histoire de la philosophie*; L. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, París, Gauthier-Villars, 1925; *Une faillite: la scolasque* (versión condensada del anterior), colección Libertés, J.-J. Pauvert, 1966, *La métaphysique et le langage*, París, Flammarion, 1960.
9 E Cassirer, *La philosophie des Lumières*, París, Fayard, 1966, cap. 6.
10 G. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro 3, «Les mots».

en «una *institución arbitraria* en virtud de la cual determinada palabra ha sido voluntariamente el signo de determinada idea», a Teófilo le cuesta hallar en la teoría de las ideas innatas algo que pueda atemperar el nominalismo de su adversario: «Yo sé —explica— que en las escuelas y en todas partes se acostumbra decir que las significaciones de las palabras son arbitrarias (*ex instituto*), y verdad es que no están determinadas por una necesidad natural; pero no dejan de estarlo por razones tanto naturales, donde el azar cumple cierto papel, como también morales, donde hay elección».
Aristotélicos, cartesianos, partidarios de Locke, piensan en general como Condillac, que existen «signos institucionales» y, como Rousseau, que la palabra es «la primera institución social».[11] Esto no les impide disputar acerca de las determinaciones naturales, sobrenaturales y sociales de esa institución. No siempre las oposiciones aparecen claramente delimitadas: cuando Teófilo, defensor de la tesis teológica, invoca causas naturales, lo hace para recuperar un resto de trascendencia, siguiendo a Descartes y rechazando la *tabula rasa* y el empirismo absoluto de Gassendi o Locke. Cuando Rousseau especifica que la institución de la palabra «solo debe su forma a causas naturales», lo hace sobre todo para descartar las causas sobrenaturales y «secularizar» la institución del lenguaje, a la espera de secularizar las demás instituciones. Podría decirse que, en Rousseau, el concepto de institución es genérico: encuentra un lugar tanto en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, como en *El contrato social* o en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*; tanto en sus escritos sobre teatro y música como en el *Emilio*.
Las últimas líneas del último capítulo (capítulo XX) del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* indican la importancia que Rousseau atribuye a la «relación entre lenguaje y forma de gobierno». Retomando una idea del gramático Duclos, subraya: «Sería materia de un examen asaz filosófico observar en los hechos, y mostrar mediante ejemplos, hasta qué punto el carácter, las costumbres y los intereses de un pueblo influyen sobre su lengua». Esta perspectiva sociolingüística está presente en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, cuando Rousseau se contenta con dejar planteado el gran interrogante acerca de qué es lo que funda el concepto de sociedad: «Dejo a quien quiera emprenderlo el análisis de este difícil problema: qué ha sido más necesario, la sociedad ya formada

11 J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. 1

para instituir las lenguas, o las lenguas ya inventadas para establecer la sociedad».
Lo que el derecho subjetivo aísla es, en verdad, la actividad social instituyente. Cuando Rousseau utiliza el concepto de institución, parecen deslizarse tres significados que no dejan de evocar los tres momentos del concepto reconocibles en Rabelais; pero siempre acentuando el momento descuidado por este:

a. El significado universal, «estructural» o incluso tópico, de la institución, se refiere a normas instituidas, a lo que ya se halla establecido.
b. El significado singular, morfológico, de la institución, se refiere a formas sociales visibles, de origen ya sea eclesiástico o estatal.
c. El significado particular, dinámico, de la institución, se refiere al acto de instituir, de fundar, de modificar el sistema instituido. Aquí reside lo instituyente. *El contrato social* trata de «quien osa emprender la tarea de instituir un pueblo», y en varias oportunidades se indica el problema casi metafísico que se presenta ante el legislador «no directivo»: «la dificultad consiste en comprender cómo puede haber un acto de gobierno antes de que el gobierno exista, y cómo el pueblo, que no es sino soberano o súbdito, puede convertirse en príncipe o magistrado en ciertas circunstancias». Ya antes Rousseau había señalado esta paradoja de la institucionalización: «Sería necesario que el efecto pudiera anticiparse a la causa; que el espíritu social, que debería ser obra de la institución, precediera a la institución misma». Es una paradoja que los partidarios del derecho objetivo atribuirán con facilidad a la visión errónea, demasiado «espontaneísta», del derecho subjetivo, pero que tiene larga vida: reaparece sumamente actualizada en la reflexión de Kant, así como en los debates de la Revolución Francesa y de las revoluciones siguientes. En un plano más modesto, los psicosociólogos, pedagogos, psicoterapeutas, la ven surgir cuando procuran instituir formas de *self-government* en el seno de los grupos que dependen fuertemente de las instituciones.

La paradoja de Rousseau, su «impensado»,[12] procede del contexto teórico en el cual se intenta «pensarla». Tras la discusión

12 L. Althusser, «Sur le *Contrat social*», *Cahiers pour l'Analyse*, nº 8, *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau.*

sobre el concepto de Naturaleza, en el contexto de la oposición entre derecho civil y derecho natural, ¿no se plantea acaso el concepto de institución? Rousseau no postula el estado de naturaleza como ideal o como proyecto político, sino como sistema de referencia de la reflexión sobre el origen de la desigualdad, es decir, de la estructura del sistema social. Quienes invocan el estado natural como objeto real son precisamente los teóricos reaccionarios como Hobbes, a quienes Rousseau combate. Ellos imaginan un estado de naturaleza dominado por la lucha por la vida, lo cual les permite deducir la idea de un contrato basado en la esclavitud y en la sumisión al orden existente. Muy por el contrario, Rousseau señala:

a. Que el estado de naturaleza del que se habla es, en realidad, el último estado de degeneración de ciertas sociedades. Así lo confirma la etnología.[13] Para Rousseau, el estado de naturaleza es una ficción teórica, un objeto de conocimiento (y no un objeto real), un modelo nominal (pero no real), que él adopta para construir el concepto de sociedad. Dicho en lenguaje hegeliano: el estado de naturaleza no es un ideal ni un paraíso perdido, sino la *negatividad* en el corazón de lo social. Esto explica que, según Rousseau, él signifique la no-sociabilidad («antes» de la propiedad privada, o más bien «sin» propiedad privada); y explica también la elección de un «gobernante» particular para un alumno particular en el *Emilio*, que es otro modelo nominal.

b. Que el contrato no se establece entre gobernantes y gobernados, tal como en la actualidad pretenden, por ejemplo, algunos sociólogos.[14] Eso sería simple esclavitud, como lo indicará un rousseauniano inesperado: Sade. El contrato se fija entre miembros iguales; el único contrato es el de la asociación (*El contrato social*, libro II). En la voluntad general, en el consenso, las voluntades particulares no se confunden con la inclinación o el capricho de su representante, sino que se funden, en el sentido de fusión (que no es confusión) y se fundan

13 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 9a. parte, cap. 38.

14 Instaurar una negociación, institucionalizar los conflictos: este es el proyecto de la «sociología de la acción». Esta sociología estudia los sistemas de acción, «cuya forma más simple es la contradicción entre dirigentes y dirigidos». Ambas categorías, consideradas en abstracto, mantienen relaciones conflictivas, pero cada vez más contractuales: «El análisis accionalista dista mucho de representar a la sociedad como desgarrada por una violencia fundamental». A. Touraine, «Raison d'être d'une sociologie de l'action», *Revue Française de Sociologie*, octubre-diciembre de 1966.

en el sentido de fundación. Articulándose con sus semejantes mediante un compromiso total, el ciudadano descripto por Rousseau alcanza el momento de la universalidad. En lugar de ser, como se verá en Hegel, aquel a quien no incumbe saber, el pueblo de Rousseau sólo es pueblo en la conciencia de su actividad instituyente.

La paradoja y la aporía propias de la institución dentro de la concepción del derecho subjetivo son esclarecidas de modo violento por dos *Aufklärers* pertenecientes a la época revolucionaria: el *Aufklärer* activo Saint-Just y el *Aufklärer* contemplativo Kant. El primero decreta, un poco someramente, que «es necesario sustituir, mediante las instituciones, la influencia personal por la fuerza y la justicia inflexible de las leyes».[15] Esto significa que las instituciones del Antiguo Régimen, basadas en el poder personal, cumplían una función opuesta a la verdadera función de las instituciones. Y pocos años antes, el antiterrorista Kant declaraba: «Es fácil instaurar la *Aufklärung* (Ilustración) en algunos sujetos mediante la educación (...) Pero ilustrar un siglo es tarea extremadamente larga y penosa, ya que surgen obstáculos exteriores que pueden impedir en parte este tipo de educación o dificultarlo».[16]
Los tradicionalistas y Hegel se encargarán de sistematizar esos obstáculos exteriores, a menudo subestimados por el derecho subjetivo. Al hacerlo, asignarán al concepto de institución un significado de coerción exterior y legítima que en nuestra época tiende a confundirse con la definición que de él ofrecen el sentido común y la ideología dominante.

III. Hegel y el derecho objetivo

La querella entre derecho subjetivo y derecho objetivo no será estudiada aquí por sí misma, como no lo fue la que opone nominalismo y realismo. Se puntualizarán solamente algunos aspectos de la reflexión sobre las instituciones efectuada por la emigración francesa (generalmente en Alemania), antes de pasar a una formalización que es la más avanzada, ya que intenta superar la oposición de lo subjetivo y lo objetivo: nos referimos a la de Hegel.

15 Saint-Just, *Fragments sur les institutions républicaines.*
16 I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, París, Vrin, 1959.

1. *La «sociología emigrada»*

La «sociología teocrática» o «emigrada» [17] fue elaborada por los pensadores de la contrarrevolución. En mayor o menor medida, autores como Maistre, Bonald, Rivarol, Mallet du Pan, Sénancourt forman parte de lo que se denomina escuela tradicionalista francesa. Esta, que ejercería enorme influencia sobre el pensamiento de Augusto Comte (el cual influirá a su vez sobre los neotradicionalistas de la Acción Francesa hasta mediados del siglo XX), presenta a veces tesis muy semejantes a la doctrina, más conocida, de la escuela histórica alemana. A pesar de sus diferencias, los tradicionalistas encuentran su unidad en el movimiento de reacción violenta contra la Ilustración en general, y contra Rousseau y el derecho subjetivo en particular. Para ellos, más aún que para los juristas modernos discípulos de Hauriou, no solamente «lo institucional precede a lo contractual», sino que lo institucional debe quedar protegido de toda acción política o jurídica. «El hombre no puede dar una constitución a la sociedad religiosa o política, así como tampoco puede dar gravedad a los cuerpos, o extensión a la materia», proclama Bonald. Las instituciones, al igual que las categorías filosóficas de extensión y materia, son ideas dotadas de «realidad». Pretender modificarlas o derribarlas es atacar la naturaleza, la obra de Dios. Ya existen cuando el hombre aparece. Al igual que el lenguaje dentro de la concepción realista, son de «institución» divina. Por lo tanto, la sociología emigrada nunca podría tener por objeto la sociedad en su funcionamiento y en sus movimientos contradictorios; el objeto de esta sociología es la sociedad instituida. En su *Teoría del poder* (que mereció la aprobación de Bonaparte y valió a su autor el permiso para regresar a Francia a fin de ocupar un cargo importante en la Universidad imperial), así como en otras obras,[18] Bonald postula la particularísima base de su teoría institucional. Dicha base es lingüística. No es sorprendente que considere a Leibniz como el filósofo más importante, aunque el realismo mitigado (a decir verdad, el conceptualismo) de este último no implique obligatoriamente una ideología reaccionaria. La teoría tradicionalista, anunciadora del positivismo y de la escuela del derecho objetivo (y

17 F. Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, París, Plon, 1924.

18 Bonald, *Théorie du pouvoir*, 1796 (año en que aparece la obra, mucho más liberal, de otro emigrado, Chateaubriand: *Essai sur les révolutions*), *La législation primitive*, 1802.

también, en parte, de la sociología durkheimiana), se basa solo parcialmente en las categorías del realismo. La época de la Revolución Francesa produjo una confusión muy comprensible en las relaciones entre nominalismo y realismo. La distinción se hace menos exacta que durante los períodos de calma, precisamente porque la sociolingüística de los teóricos políticos y de los filósofos sociales no es más que una pieza de sus construcciones ideológicas, que ellos intentan legitimar como construcciones científicas.[19] Cuando ciertos rousseaunianos, arrepentidos a consecuencia de los acontecimientos revolucionarios, readoptan posiciones realistas pero conservando parte de la teoría contractual de Rousseau, este repliegue «teórico» acompaña a otro repliegue hacia la religión como garantía de la sociedad «constituida». Saint-Martin, Fabre d'Olivet (y otros gnósticos revolucionarios), Sebastian Mercier (y otros utopistas apasionados por la lingüística) corrigen la filogénesis rousseauniana invocando un origen divino de las lenguas y rechazando la arbitrariedad del signo (en la relación entre significante y significado a la vez que la relación entre signo y objeto). Todas las instituciones «humanas» son frágiles y están sujetas al cambio; pero en medio de ese fluir es necesario hallar un núcleo estable, que garantice una ideología de la estabilidad. Aun antes de que Chateaubriand restablezca con ella el valor del cristianismo, la prueba mediante las maravillas de la naturaleza sirve ya a Fabre d'Olivet para restablecer la trascendencia del lenguaje: «¡Ah! si la palabra fuera un arte mecánico, una institución arbitraria, tal como lo han afirmado Hobbes, y con anterioridad a él Gorgias y los sofistas de su escuela, ¿tendría, pregunto, esas raíces profundas que, surgidas de una reducida cantidad de signos y confundiéndose por un lado con los elementos de la propia naturaleza, echan por el otro esas ramificaciones inmensas, coloreadas por los destellos del genio, que invaden el dominio del pensamiento y parecen alcanzar los límites del infinito? ¿Se ve acaso algo semejante en los juegos de azar? ¿Cuándo han presentado las instituciones humanas, por perfectas que sean, esa progresión en su forma y en su crecimiento?».[20]

Fabre d'Olivet fundamenta la trascendencia de las instituciones en esa particularidad de la institución del lenguaje que los lin-

19 Después de la Comuna de 1871 surgen igualmente un cientificismo de derecha y un cientificismo de izquierda. Después de los disturbios de mayo de 1968 en Francia, algunas tendencias del estructuralismo y las ciencias humanas se descubren una potencialidad «revolucionaria».
20 F. d'Olivet, *La langue hébraïque restituée*, 1815.

güistas llaman doble articulación. Por una parte, «una reducida cantidad de signos», «que se confunden por un lado con los elementos de la naturaleza»: aquí se reconocen los materiales del lenguaje (el significante es material), los fonemas, cuyo número es limitado. Por otra parte, la serie infinita de los morfemas, «esas inmensas ramificaciones», «que parecen alcanzar los límites del infinito». De esta posibilidad no finita nace la idea según la cual el lenguaje y las demás instituciones «regulares» son de origen divino, es decir, superan las débiles posibilidades de las instituciones humanas. Basando su teoría del poder en una gramatología bastante somera, Bonald extraerá las últimas consecuencias de esta visión preorganicista y naturalista de las instituciones como estructuras existentes desde siempre y para siempre, y a las que basta reactualizar, «revelar» en el sentido químico del término.

Bonald afirma que una revelación, incluida en el lenguaje, actúa de modo perpetuo en la sociedad. Lo atrae hacia el lenguaje su valor institucional dejando totalmente de lado su valor contractual, visible en la palabra. «La lengua francesa habla como se debe pensar y expresa lo que debe ser». Por lo tanto, la frase y el discurso franceses expresan el discurso y la modulación de la verdadera sociedad. Así como existe una estructura ternaria de la frase modelo (sujeto, verbo, atributo o complemento), existen también las tres categorías de *causa*, *medio* y *efecto*, y tal principio debe ser «aplicado a toda sociedad, en las personas sociales de *poder*, *ministro* y *súbdito*». Esto, en cuanto a las instituciones estatales. Las instituciones religiosas se organizan bajo las formas de *Dios*, *mediador*, *creyente*. Idéntica estructura ternaria se aplica al conjunto de las categorías sociales: las *mujeres*, los *niños* y los *trabajadores manuales* componen el «estado doméstico», mientras que el servicio público se compone de *sacerdotes*, *magistrados* y *guerreros*, etcétera.

La índole especulativa de esta teoría del poder no pasó del todo inadvertida para los contemporáneos del autor, dispuestos, sin embargo, a aceptar cualquier racionalización que pudiera legitimar la vuelta al orden. Ni siquiera un pensador tan próximo a Bonald como fue Joseph de Maistre pudo seguir esta concepción hasta el fin. Este último propone la trascendencia de la institución ateniéndose al punto de vista estrictamente metafísico: «El hombre no puede hacer una constitución, ni se podría escribir ninguna constitución legítima; nunca se ha escrito y nunca se escribirá *a priori* la recopilación de las leyes fundamentales que deben constituir una sociedad ci-

vil o religiosa. Solo cuando la sociedad se encuentra ya constituida sin que pueda decirse cómo, es posible hacer declarar o explicar por escrito algunos artículos particulares; pero tales declaraciones son casi siempre el efecto o la causa de inmensos males, y siempre cuestan a los pueblos más de lo que valen».[21] Ya antes de que la sociología, por medio de Comte y después de Spencer y sus discípulos hasta llegar a la escuela francesa de sociología, intentara precisamente explicar «cómo la sociedad se encuentra ya constituida», Hegel ofrece una respuesta que influirá durante mucho tiempo en la filosofía del derecho: el Estado de hecho constituye la base de todas las instituciones.

2. *El concepto de institución en Hegel*

En oposición a los «embrollones del libre arbitrio», que pretenden agregar una teoría del Estado a la que es convalidada «por el carácter formal de ser válida en el Estado», Hegel establece un «derecho positivo», una «ciencia filosófica del derecho [que] tiene por objeto la idea del derecho, es decir, el concepto del derecho y de su realización».[22]
El derecho subjetivo no posee otro fundamento que el conferido por la moralidad objetiva. «Se puede oponer al derecho positivo y a las leyes el sentimiento del corazón, la inclinación y el libre arbitrio. Pero que al menos no sea la filosofía la que reconozca tales autoridades; el hecho de que la violencia y la tiranía puedan constituir un elemento del derecho positivo es un suceso accidental que no se relaciona con la naturaleza de este». Esta declaración, no desprovista de violencia, será retomada por tradicionalistas y por positivistas, tanto juristas como sociólogos o políticos, y no requiere comentario alguno.
El objetivismo de la escuela histórica no es la «verdad» que Hegel opondrá luego al derecho subjetivo. La justificación a partir de los orígenes, el historicismo, olvida tener en cuenta la legislación «como un elemento condicionado dentro de una totalidad». Por eso, «cuando el intento de legitimación a partir de la historia confunde génesis temporal y génesis conceptual, termina haciendo inconscientemente lo contrario de lo que se propone». La continuación parece indicar que semejante confusión es propia tanto de los tradicionalistas como del

21 J. de Maistre, *Principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, 1809.
22 G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821.

derecho subjetivo: «Cuando el nacimiento de una institución aparece, dentro de circunstancias determinadas, plenamente adaptado y necesario, llenando así la función exigida por el punto de vista histórico, entonces, si se generaliza este tipo de justificación, el resultado es el opuesto; no siendo iguales las circunstancias, la institución pierde su sentido y su derecho» (Hegel analiza el ejemplo de los conventos).
Habiendo descartado desde el comienzo la moralidad subjetiva como fundamento suficiente del derecho, y sin ocultar las críticas que merece la escuela histórica del derecho cuando se abandona al camino fácil de la génesis temporal olvidando la génesis conceptual, Hegel plantea los criterios objetivos de la institución. Para comprender el lugar que ocupa este concepto, debemos reinstalarlo dentro del sistema de referencia «sociológico» de Hegel. La sociedad civil abarca los *tres momentos* siguientes:

a. La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo mediante su trabajo y mediante el trabajo y la satisfacción de las necesidades de los demás; es el sistema de las necesidades.
b. La realidad efectiva del elemento universal de la libertad, contenido en este sistema; es la defensa de la propiedad mediante la justicia.
c. La precaución contra el residuo de contingencia que estos sistemas conservan y la «defensa del interés particular como algo común, mediante el poder de policía y la corporación».

El sistema de las necesidades y el sistema de defensa de la propiedad, que representa «el elemento universal de libertad» contenido en el primer sistema, no constituyen un todo perfecto, una racionalidad que funcione por sí misma. El tercer *momento* existe, por consiguiente, para recuperar «el residuo de contingencia» y conferir una positividad a aquello que en los dos momentos anteriores seguía siendo abstracto. La armonía, en efecto, no está dada en cada momento, aunque sea preestablecida como algo consustancial a la sociedad civil.[23]
Como debe «funcionar», la sociedad civil exige o admite la pluralidad de sistemas de pertenencia y de referencia en su principio único y universal. Y, correlativamente, puede «funcionar» porque es pluralista. Según Hegel, el conjunto colec-

[23] «La sustancia es, esencialmente, la relación de accidentes consigo mismos», explica Hegel en la *Encyclopédie* y, nuevamente, refiriéndose a la familia, en los *Principes*.

tivo es «una reunión y una diferenciación de grupos generales», «un organismo formado por sistemas particulares de necesidades, de técnicas y de trabajos, de formas de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas a que los individuos están asignados, de donde surge la diferencia de clases». Esas clases son tres:

1. *La clase sustancial* o *inmediata*: la que integran los propietarios del suelo, basada en la agricultura y el matrimonio. Fundadores de la institución estatal, la propiedad privada y el matrimonio (que equivalen a una «restricción de la vida sexual» y una restricción al uso del suelo) representan la esencia de la institución: «La seguridad, la consolidación, la permanencia en la satisfacción de las necesidades, todos estos rasgos que constituyen las virtudes más evidentes de esas instituciones, no son más que formas de lo universal y otras tantas encarnaciones en que el fin último de la racionalidad se afirma en esos objetos». Volveremos a encontrar casi textualmente esta definición de la institución en la filosofía del derecho francés del siglo XX, bajo la pluma de Hauriou y sus discípulos.
2. *La clase industrial, reflexiva* o *formal* subdivide su actividad en «trabajo para las necesidades industriales» (artesanado) y trabajo para una «demanda más universal» (la fábrica). Aquí, como en el caso de la clase sustancial, hay que tener en cuenta divisiones en «especies», que abarcan sin duda los grados de la estratificación social, tal como se la considera en la sociología moderna. Puesto que la única clase «sustancial» es la que se caracteriza por la propiedad privada del suelo, en su definición de la clase industrial Hegel descarta el criterio de posesión de los medios de producción (capital y saber) que adoptará luego Marx.
3. *La clase universal*, que «se ocupa de los intereses generales de la vida social», «debe estar liberada del trabajo directo que se realiza para satisfacer las necesidades, ya sea mediante su fortuna privada o mediante una indemnización del Estado que solicita su actividad, de tal manera que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo para lo universal». Se advierte aquí una imagen de la burocracia, en el sentido doble y ambiguo del término: a la vez clase dirigente (personal político, una parte del cual proviene de las dos primeras clases) y clase de los funcionarios de todos los órdenes.

La familia y la sociedad civil (cuya «sustancia» deriva de la institución familiar) son dos esferas «que tienden a salir de su

idealidad para sí y a devenir espíritu real infinito». El espíritu o «idea real en acto», en cuanto infinito, es lo que «distribuye en estas esferas el material de esa realidad finita, es decir, reparte tanto los individuos como las masas, de modo tal que esa asignación aparece, a cada particular, como producida por la acción de las circunstancias, el libre arbitrio y la elección personal del destino». Todo ocurre como si, también aquí, una *doble* articulación presidiera la institución de las relaciones sociales, como ya lo había sugerido la visión de Fabre d'Olivet. El «material de la realidad finita» (excelente definición de la materia constituida por los fonemas) es distribuido o repartido por el «espíritu real infinito» («inmensas ramificaciones del dominio del pensamiento», decía Olivet) que caracteriza a la primera articulación, la de los morfemas. Esta operación transforma el «material» finito en materia significante y, en el caso de la sociedad, da al individuo la ilusión de poder reinventar en todo momento el lenguaje, y de encontrar libremente su propio lenguaje, para pensar lo que le ocurre.

Sin embargo, Hegel parece reservar este contacto inmediato con el «espíritu infinito», con «la idea real exacta», a la clase sustancial o agrícola y a la clase universal: la primera «tiene inmediatamente en sí misma su universal concreto», y la segunda tiene en su destinación el universal para sí, como objetivo, como terreno y fin de su actividad».

Por el contrario, «el medio entre ambas, la clase industrial, está orientada esencialmente hacia lo particular, y por eso le es propia la corporación».

Por lo tanto, la clase industrial debe buscar su universal dentro de una encarnación de la idea en acto, mientras que las otras dos clases lo encuentran ya-ahí, sea en su origen o en su fin. La corporación, en el sentido hegeliano del término, es el purgatorio de la clase industrial. Mientras que las clases sustancial y universal pueden reivindicar *inmediatamente*, identificándose con las instituciones, el «derecho de lo singular», los individuos que componen la clase industrial permanecen en lo particular mientras no pasen por la *mediación* de la corporación. La corporación es la forma singular que permite compensar el *handicap* «espiritual» consistente en la ausencia de la «cultura» y de la propiedad privada. «La institución de la corporación corresponde al punto de vista de asegurar la riqueza, a la introducción de la cultura y de la propiedad privada en otra esfera». Para Hegel, tanto como para los fisiócratas del siglo XVIII, tal introducción sigue siendo eminentemente sospechosa, aunque reconozca que los defectos de la clase industrial se de-

ben no solo al «lujo», el «despilfarro» y la «aparición de una plebe», sino también «a la continua mecanización del trabajo». En sus obras juveniles, Hegel percibió la función que cumplía la «mecanización continua del trabajo» dentro de la esfera industrial. Veinte años más tarde, no ve en ese fenómeno una «sustancia», ni siquiera un accidente, porque no relaciona la mecanización con otros accidentes para descubrir la «sustancia» de la actividad industrial. Sus reflexiones sobre la legitimidad de la corporación percibida como la única cosa «establecida», porque está «reconocida legalmente», permiten que se manifieste el conservadorismo que orienta su obra. Sin embargo, el hecho de que Hegel haya visto en la corporación una encarnación del *espíritu infinito* en la *materia finita* de la producción industrial no le quita el mérito de haber formalizado el concepto de institución en el sentido de instancia fundadora de la sociedad (propiedad privada, matrimonio, Estado, etc.). Será más legítimo asombrarse viendo cómo Durkheim, un siglo más tarde, vuelve a caer en la trampa de una concepción demasiado morfológica y cosista de la institución, cuando propone combatir la amenaza de la anomia mediante un retorno a las corporaciones.
Dejemos de lado entonces el discutible sistema de referencia sociológico (el «sistema de las necesidades») que propone Hegel. En la sección consagrada al Estado, definirá de manera más general «la universalidad objetiva», «la potencia de la razón en la necesidad», «en una palabra, las instituciones» (parágrafos 263, 264, 265).

«Los individuos de la colectividad son a su vez seres espirituales, por lo cual contienen los dos elementos: la individualidad extrema consciente y voluntaria, y la extrema universalidad que conoce y quiere la realidad sustancial, y por consiguiente alcanzan la justificación de ambos aspectos solamente si son activos, tanto como personas privadas cuanto como personas sustanciales. Por ello, en las dos esferas mencionadas, llegan a la primera realidad en forma inmediata, por una parte, y por la otra, a la segunda merced a dos medios: en las instituciones, que son lo virtualmente universal de sus intereses particulares, tienen la esencia de su conciencia de sí; y en la corporación ellas les procuran luego una actividad y una ocupación orientada hacia un objetivo universal».

Para la clase industrial, la consumación de ambas «esferas» (individualidad y universalidad) se opera en el *trabajo*: este

es un punto importante para la teoría de la institución, ya que aquí Hegel se separa totalmente de sus contemporáneos tradicionalistas, partidarios del derecho abstracto, y para quienes las instituciones ni siquiera necesitan ser consumadas, puesto que existen desde siempre. Sin embargo, queda en pie una importante distinción entre las clases sustancial y universal, por un lado, y por otro la clase industrial. Lo que todas las clases alcanzan *inmediatamente*, es «la individualidad extrema consciente y voluntaria». La universalidad, en cambio, como ya se ha visto, no se da inmediatamente sino a las dos clases que participan directamente en la vida del espíritu, a través de la pertenencia a las instituciones y la identificación con ellas. La clase industrial debe pasar por las corporaciones.

Aunque Hegel parece indicar aquí que tanto la institución como la corporación son un «medio», una mediación, no se debe olvidar que la relación con las instituciones no es la misma cuando se es agricultor o funcionario que cuando se es miembro de la clase industrial. El trabajo de la tierra y el servicio del Estado llevan a comunicarse directamente con lo universal; el trabajo industrial es solamente una «ocupación dirigida hacia un objetivo universal», a condición de que ese trabajo esté organizado a partir del modelo «espiritual» de la corporación. Si en Hegel la institución es una mediación, se trata de una mediación «inconsciente», interiorizada. La corporación, por el contrario, es una mediación exterior, impuesta solamente a determinada clase de individuos.

La fórmula aplicada particularmente al concepto de institución en el pasaje citado nos interesa no tanto por la secuencia principal —que no es sino una repetición casi textual («lo que hay de virtualmente universal en sus intereses particulares»)— como por la secuencia siguiente: mediante la institución, «adquieren la conciencia de sí». Esto remite a la crítica del derecho subjetivo y de la noción misma de subjetividad. Ya en la introducción, Hegel hablaba de «esta fuga ante todo contenido como ante una limitación», asimilándola a «la libertad negativa», «la libertad del vacío». Para superar este momento de la libertad abstracta, conviene «concebir la negatividad inmanente en lo universal o en lo idéntico, como en el yo». «La autodeterminación del yo consiste en ponerse a sí mismo en un estado que es la negación del yo, por ser determinado y limitado, y en seguir siendo sí-mismo (...) El yo se determina en tanto es relación de negatividad consigo mismo». Más adelante, al estudiar el paso de la moralidad subjetiva a la moralidad objetiva, Hegel establece que la universalidad y la objetividad

son totalidades relativas, que deben ser *integradas* en la totalidad, como constitutivas de la voluntad subjetiva: «La integración de estas dos totalidades relativas en la identidad absoluta está ya cumplida en sí cuando, justamente, la certidumbre subjetiva de sí, desvaneciéndose en la vanidad, ha devenido idéntica a la universalidad abstracta del bien».

El sujeto no está dado antes de la institución ni a pesar o en contra de ella, sino que se da en tanto es instituido. El ejemplo del matrimonio y de la familia sirve para probar, contra las teorías contractuales que consideran «la persona autónoma en su individualidad», que solamente la familia es una persona sustancial «cuyos miembros son los accidentes». Pero, ¿cuál es el vínculo social que liga esos accidentes para constituir una sustancia? Es «la identificación de las personalidades», que no es sino «el espíritu moral objetivo».

Este proceso de identificación, que da su fundamento a la familia, dándoselo al mismo tiempo a los miembros de esta como voluntades subjetivas, no deja de evocar el proceso de identificación que Freud utiliza para establecer la existencia de una «estructura libidinal».[24] Más en general, nos sugiere la idea según la cual las instituciones reproducen simbólicamente, en los momentos del *Estado* y de la *sociedad civil*, el sistema de parentesco objetivado en el momento de la *familia*. El lugar que Hegel asigna a la *negatividad* en la constitución del yo es aquí esencial: «relación de negatividad consigo mismo», el yo se constituye, en la estructura libidinal, como «determinado y limitado» a la vez por las identificaciones con el padre, con la madre, y como «manteniéndose igual a sí mismo», en tanto se le «atribuyó» ser a su vez el objeto de identificaciones, y en tanto le resulta imposible no aportar él mismo respuestas, como sujeto, al deseo del otro. «Revoltijo de identificaciones»: aquí es casi aplicable esta definición del yo que da un psicoanalista. Desde la perspectiva hegeliana, diremos que el yo no es la suma indeterminada de las identificaciones, sino el proceso permanente —por siempre inconcluso, indeterminado— que consiste, no en negar esas identificaciones, sino en ponerlas en un estado que es la negación del yo. El yo es la negatividad que opera dentro de la institución como sistema simbólico de relaciones consigo mismo (entendemos por sistema simbólico los diversos grados o momentos de la estructura libidinal dentro de un sistema de formas sociales, donde la fa-

24 Véase, *infra*, segunda parte, *Vínculo social y vínculo libidinal en Freud*.

milia es a la vez el núcleo subjetivo e imaginario). El yo es un revoltijo de instituciones.

La utilización del concepto de institución y la existencia en Hegel de un modelo institucional (a falta de una verdadera teoría de las instituciones) permite comprender la querella entre el derecho subjetivo y el derecho objetivo: la respuesta de Hegel a Rousseau es, para utilizar términos que empleará Renard más de cien años después, que «lo institucional tiene primacía sobre lo contractual».

Hegel experimenta «horror» ante la manera en que Kant establece una relación entre matrimonio y contrato. Según él, por el contrario, el matrimonio es el acto de salir del punto de vista del contrato —que es el de la persona autónoma, en su individualidad propia— para superarlo. El matrimonio es, junto con la propiedad del suelo, la base de la sociedad civil, aquello mediante lo cual esta queda instituida de manera permanente en el marco del Estado.

El Estado mismo, «instituido por la exigencia de la necesidad subjetiva» y «razón realizada», nunca podría tener como base un contrato social. Su legitimidad trasciende tanto las formas de la justicia como los avatares del consenso. La Constitución no es un acto contractual que liga al soberano con los súbditos, ni tampoco —como sostiene Rousseau— un acto que liga al soberano (el pueblo) consigo mismo. Las «instituciones forman la Constitución, es decir, la razón desarrollada y realizada en lo particular y son, por consiguiente, la base firme del Estado». La religión es una de estas instituciones, a condición de que acepte precisamente su papel de institución en la estructura general o «Constitución». El Estado, «cuya organización está consumada», «no tiene que ocuparse del contenido [de la religión], ya que este se refiere a la intimidad de la representación». Las formas de vida religiosa que «creen poseerlo todo inmediatamente, en vez de imponerse el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho y del deber objetivos» no son más «que abominación y necedad». La religión nada tiene que decir en cuanto a la política. No debe dejar ningún lugar a una visión contractual de las relaciones de los creyentes entre sí y con la divinidad. En el Estado hegeliano tiene, por el contrario, la función de garantizar «la conciencia de lo inmutable», «en medio del cambio universal y del desvanecerse de los objetivos correspondientes a los intereses y a las propiedades reales». Su función transpolítica es proporcionar una garantía trascendente a la propiedad privada como base «real» de la sociedad.

Las sectas o ideologías no instituidas comparten el infierno hegeliano con los «embrollones del libre arbitrio» y los «caballeros andantes» que pretenden cuestionar lo instituido para conferirse una función instituyente. «El Estado no cuenta con las prestaciones voluntarias y arbitrarias (por ejemplo, la jurisdicción ejercida por los caballeros andantes)», porque dichas prestaciones son «voluntarias» y «subjetivas», y por lo tanto susceptibles de producir un proceso contractual. «En cuanto al servicio del Estado, el extremo opuesto de los caballeros andantes sería el caso del servidor estatal que estuviera ligado a su servicio por la necesidad subjetiva, sin verdadero deber, y de igual modo sin derecho». Es que el «servicio del Estado exige sacrificio y "da el derecho" de encontrar satisfacciones "en el cumplimiento del deber, pero solo en él"». Por último, «la situación de funcionario no es una situación contractual, aunque haya un doble consentimiento y una prestación de ambas partes». En esto se debe interpretar que el consentimiento nada tiene de contingente, y que las prestaciones recíprocas tienen «un valor absoluto»: a diferencia de lo que ocurre en un contrato, no son objeto de negociación ni de transacción. La idea absoluta no se rebaja a regatear con lo particular. Solamente el Estado posee el saber, incluso ante la religión. El pueblo, por su parte, «representa la parte que no sabe lo que quiere». «Saber lo que se quiere (...) no corresponde al pueblo»: en tales condiciones, ¿cómo podría el pueblo establecer un contrato con la «parte que sabe» (el poder), y menos aún consigo mismo en cuanto «soberano», en el sentido de Rousseau y del derecho subjetivo? El pueblo es lo inconsciente, es el deseo (puede reconocerse la influencia de la ética protestante, cuya filiación reivindica Hegel, y que Weber relacionará luego con el espíritu del capitalismo); pero entonces, el pueblo es también la negatividad actuante en la historia y en el Estado. Con esto entendemos, desde la perspectiva hegeliana, que el Estado necesita de su negación —el pueblo— para ponerse como razón, como saber.

Si las instituciones ya están dadas, si el Estado está ya-ahí, constituido, y no como objeto de una actividad instituyente y constituyente, es porque la conciencia, y la filosofía como una conciencia más amplia, solo se instauran en la negatividad. Pero si la conciencia de sí se pone por negación de la alteridad,[25] el Estado no podría ponerse a su vez en la negación de su alteridad (el «pueblo»), porque el saber absoluto no se piensa a

25 *Propédeutique philosophique*, II curso, parágs. 25-28: «Le désir».

sí mismo, sino que está obligado a delegar esta tarea . . . en el filósofo del Estado y en otros «servidores» y «funcionarios» que encuentran en ella su única satisfacción legítima. De igual modo, el amo necesita de su servidor, así fuera solamente para ponerse como amo «del otro yo como de un yo suprimido»,[26] amo de su propio deseo considerado como «destructor» («en sentido absoluto», precisa Hegel). Más allá de las antinomias que no amenazan la existencia de la institución filosófica ni la existencia de la institución estatal, el paso de la negación a la contradicción permitirá a Marx invertir el sistema hegeliano para hacerle decir lo contrario de lo que estaba destinado a expresar según la intención de su creador.

¿En qué sentido la lógica hegeliana se vincula con el concepto de institución? En el sentido de que la relación de negación del yo consigo mismo, con sus determinaciones —relación constitutiva del individuo según Hegel— supone que el concepto de negatividad debe ser considerado en su relación con la universalidad: si la constitución del individuo no fuera universalmente «negativa», habría una parte de la sociedad compuesta por individuos, y otra parte (a la que «no corresponde saber») que nunca podría alcanzar la condición de individuo, y menos aún la condición de «persona autónoma».

Sin esta referencia o pertenencia universal inmediata (y no mediada a través de la corporación, como parece pretenderlo Hegel cuando menciona la parte de la sociedad compuesta por trabajadores industriales), no se ve claro de qué manera el pueblo —o el servidor— lograría otra condición que la de la animalidad, la perpetua infancia, el salvajismo o la locura.

Ahogado en la negatividad pura —que no equivale a la «Nada» de Heidegger [27]— el individuo sería incapaz de alcanzar siquiera la finitud de su particularidad (como suma de determinaciones, pero determinaciones humanas). En los confines de la animalidad, «en los confines de lo innombrable», el individuo sería «lo que plantea a Edipo su problema, el lugar de donde surge el enigma que convierte a este en el elegido del destino (. . .) la imagen heteróclita de la Esfinge».[28]

Esto es lo que Hegel ha percibido en el análisis que dedica a los cuáqueros, a los anabaptistas y sobre todo a los judíos, en

26 *Ibid.*, parág. 35.

27 «Porque la Nada es la negación de la totalidad de lo existente, lo no existente puro y simple (. . .) *La Nada es originariamente anterior al "no" y a la negación*». M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique*, París, Gallimard, 1951, págs. 26-27.

28 R. Ortiguez, *Œdipe africain*, París, Plon, 1966.

tanto comunidades religiosas que no cumplen, en apariencia u objetivamente, sus deberes hacia el Estado.
Las protestas que se elevan contra los judíos como grupo extranjero dentro del Estado, subraya Hegel, «olvidan que en primer lugar son hombres, y que esto no es una vana cualidad». Otorgar derechos civiles a esta comunidad es, sostiene, el «germen infinito que, independientemente de cualquier otro, producirá la deseada asimilación en el pensamiento y en los sentimientos».
Prescindamos de la ilusión —típica del derecho positivo— que lleva a Hegel a formular una profecía desmentida por hechos horribles. Dejemos en cambio que él mismo establezca los límites de su sistema del Estado: «La separación que se reprocha a los judíos se habría conservado, en cambio, convirtiéndose con toda razón en una responsabilidad y un oprobio para el Estado que los hubiera excluido, porque este habría negado entonces su principio, la institución objetiva de su poder». Esta frase, grávida de resonancias históricas, inspira algunas observaciones:

a. La *separación* (segregación), según Hegel, tiene una realidad de la que a veces resulta difícil determinar si es subjetiva u objetiva. ¿No pertenece acaso, en cuanto estereotipo étnico mantenido en la psicología colectiva por una falta de «responsabilidad» y un «oprobio» del Estado, al dominio de lo instituido? Al mismo tiempo, el contenido del concepto de institución ya no sería precisamente el que Hegel le asigna en los pasajes antes citados. El judío no posee el «derecho a lo singular»;[29] ni siquiera a lo particular. Es el hombre sin cualidades: no tiene las determinaciones que permiten reconocer en algo particular la postulación de lo universal.
Mejor dicho, tiene una sola particularidad, que lo «singulariza» y destruye las demás determinaciones: es judío. Es la negatividad pura, que no actúa sobre ninguna positividad, gira en el vacío y está excluida de la dialéctica. El Estado mismo se encuentra entonces, paradójicamente, en la posición reservada al «pueblo», «que no sabe lo que quiere», ya que conserva en sí elementos extraños, negándose simultáneamente a excluirlos y a integrarlos. La contradicción es flagrante: el judío, como el deseo, es «destructor» del Estado en cuanto realización de lo universal. El Estado antisemita, o que

29 *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel utiliza esta fórmula respecto de Antígona.

tolera tanto el antisemitismo como la comunidad judía, es el enigma, la Esfinge que interroga a la filosofía hegeliana del Estado.

b. El principio del Estado, «la institución objetiva y su poder», es derrotado por la aparición y la persistencia de las comunidades no integradas, y por la respuesta que el Estado ofrece a este problema. Su «poder» tiene límites, y la institución estatal, en su objetividad, no siempre logra reunir los tres momentos de su concepto. La teoría del derecho objetivo encuentra aquí una de sus aporías. Aunque Hegel agregue, de manera tranquilizadora, que «la conducta de los gobiernos se ha manifestado sabia y digna», sabemos que, más allá del problema judío, muchos Estados modernos no logran absorber determinadas segregaciones raciales, ideológicas, nacionales, etc., en las formas modernas de la ideología estatal (democracia, igualdad de derechos cívicos, patriotismo, participación, etc.). La concepción hegeliana del derecho, cuya base y culminación es la teoría del Estado, deja al descubierto una gran oscuridad, toda una faz oculta de la institución, de donde se ha eliminado el derecho subjetivo, pero sin que se lo reemplazara por una visión coherente. Hegel tiene el mérito de haber definido, con más fuerza que nadie, el momento de la universalidad del concepto de institución. Sin embargo, a fuerza de querer destruir el germen mismo del derecho subjetivo (responsable de la Revolución Francesa y de futuras amenazas para las bases socioeconómicas del Estado); a fuerza de ocultarse que esta «abominación» rousseauniana era parte integrante y normal de la evolución de la sociedad burguesa, es decir, la negatividad propia del sistema social de la burguesía (lo que más tarde Marx denominará contradicciones inherentes al modo de producción capitalista, contradicciones que en la época de Hegel eran todavía poco perceptibles), Hegel no advirtió que, para «realizarse», el concepto de institución debía articularse plenamente en sus tres momentos, y por consiguiente incluir la singularidad y la particularidad tanto como la universalidad. Ahora bien, es demasiado evidente que, al hipostasiar la «institución objetiva» del Estado y «su poder», la génesis conceptual de la institución queda desvirtuada por una génesis temporal implícita y totalmente arbitraria, donde se considera al Estado como origen y como fin en nombre de una visión seudohistórica de la génesis institucional, y de una visión ideológica que identifica el hecho (los sensibles progresos del poder del Estado en la época de Hegel) con el derecho.

Aparece aquí una imagen invertida de la paradoja «subjetivista» de Rousseau: en Hegel no se sabe, en definitiva, si la existencia del Estado legitima la existencia del filósofo del derecho, o la filosofía del derecho legitima la existencia del Estado.

La filosofía del derecho de Hegel ha dado lugar a interpretaciones desfavorables. En estudios realizados en Francia se ha intentado dar un viraje, recordando que Hegel describe un objeto real, el Estado, sin por ello formular un juicio de valor sobre él, y también que sus tomas de posición suelen ser muy liberales para su época. No obstante, cabe señalar que Hegel consideró la corporación como la forma singular donde podía encarnarse la idea universal, lo cual no constituye una «descripción objetiva del Estado positivo (las corporaciones habían sido suprimidas por la Revolución Francesa), sino una evaluación práctica, para utilizar el vocabulario de Max Weber. Además, la integración del momento de la particularidad en el concepto de institución supone una acción instituyente de todos los miembros de la sociedad civil, incluyendo a los proletarios y a los judíos; pero Hegel al confundir el poder instituido del Estado con la única acción social legítima, arroja la masa del pueblo al infierno de la pura negatividad. Esta masa no tiene esperanza de alcanzar la universalidad si no es sometiéndose al orden instituido bajo las formas intangibles de las instituciones burguesas y de la organización capitalista del trabajo.

Desde el punto de vista teórico, la querella ideológica dirigida contra Hegel se resume en los dos problemas siguientes:

a. La distinción entre objeto real y objeto de conocimiento. Tanto los defensores como los detractores del Estado hegeliano aprovechan la confusión entre ambos conceptos: aquellos niegan que Hegel describa el Estado prusiano, o bien aseguran que el autor hizo obra «positiva», sin pretensiones de idealizar lo real, limitándose a describir lo que veía. Por su parte, los detractores pretenden que Hegel hipostasía las instituciones del Estado burgués (propiedad privada, herencia, familia, burocracia, etc.), o bien le reprochan no haber visto con suficiente claridad lo que tenía delante: el cuestionamiento de las instituciones tradicionales mediante la intrusión de las nuevas formas económica y sociales (la manufactura y la fábrica). En verdad, como sucede respecto de Rousseau (y de Marx), la dificultad para interpretar el sistema hegeliano consiste en que, para entrar en su discurso, para percibir en

él algo más que una admirable construcción, el lector debe estar fuertemente *comprometido* en el problema que Hegel ha «resuelto» positivamente: la cuestión de la legitimidad del Estado.

b. Las relaciones entre lo que Weber llama «valoraciones lógicas» y «valoraciones prácticas». Las primeras se refieren a la coherencia del objeto de conocimiento, las segundas, a la coherencia del objeto real. La valoración lógica es una crítica «inmanente» que se mantiene dentro del sistema de referencia del objeto estudiado; la valoración práctica se sitúa dentro del sistema de referencia de quien evalúa. La distinción entre ambas clases de valoración es indispensable, pero sumamente difícil. Hemos visto, a propósito de los judíos, que Hegel proponía, a guisa de valoración lógica sobre la actitud racional del Estado con respecto a esta minoría, una apreciación «liberal» que la convierte en apreciación práctica. Cabe decir que la valoración lógica corre el riesgo de ser identificatoria, en la medida en que se «adhiere» al sistema de referencia del objeto estudiado. Es así como el racionalismo mórbido cree hablar en nombre de una razón universal, intemporal y desencarnada, como si la racionalidad no hubiera entrado, en todo momento, en lo institucional y lo inconsciente. A la inversa, el realismo mórbido acecha a quienes acentúan el vínculo entre valoración lógica y valoración práctica: al valorizar las relaciones entre práctica teórica y práctica social, se pierde de vista la necesaria —aunque muy relativa— autonomía de la razón frente a los determinismos sociales. En situaciones límite, se observa una identificación total de la racionalidad con las instancias institucionales cuya función es representar la universalidad (gran parte de la investigación científica contemporánea es legitimada y/o financiada solo por intermedio del poder establecido), o un rechazo de la identificación tan grande que la identificación se desliza hacia la incoherencia y el autismo.

La crítica de Marx y los marxistas a Hegel subraya esa «astucia» de la razón, que ya fue señalada: si el filósofo del Estado hace existir al Estado como concepto, también es el Estado lo que asegura la existencia del filósofo del Estado (y del filósofo de Estado) como especialista patentado.

La filosofía del derecho en general, y en particular la filosofía del derecho de Hegel, señalan uno de los problemas que debe plantear el análisis institucional como cuestión previa a toda construcción teórica y a toda aplicación práctica. Esta

cuestión —que la sociología institucionalista y también las demás escuelas sociológicas se esforzarán por resolver— es la del «misterio de la institución», como dice Georges Renard. El misterio de la institución, más tarde explorado por la antropología, queda intacto en la reflexión hegeliana. ¿Es la institución según Hegel un objeto real o un objeto de conocimiento? ¿Una forma social o una forma de la representación? ¿Un elemento de la ideología, como persisten en pensarlo la mayoría de los marxistas, o una «cosa», un «hecho social», en el sentido durkheimiano?
Como se verá, la filosofía francesa del derecho propone, con Hauriou y Renard, una tentativa de síntesis entre el derecho subjetivo y el derecho objetivo, entre Rousseau y Hegel.

IV. Ensayo de síntesis: Hauriou y Renard

«Tanto en el derecho como en la historia, las instituciones representan la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real; la operación de fundarlas constituye el fundamento jurídico de la sociedad y del Estado.
»La teoría jurídica de la institución, que sigue de cerca a la realidad histórica, se ha organizado con lentitud. No encontró su verdadera posición hasta que el terreno quedó despejado por la querella del contrato social y por la que enfrenta lo objetivo con lo subjetivo».[30]

Las categorías de la duración, de la continuidad y de lo real, como atribuciones de la institución, son una referencia al concepto hegeliano, en la medida en que Hegel tiende a identificar el concepto de institución con la cosa instituida, convalidada por el solo hecho de ser garantizada por un Estado existente. El matrimonio, la propiedad privada, la religión, la administración, las clases sociales, son las formas sociales que existen y que duran, inmutables en apariencia: se puede adivinar que, para Hegel, las instituciones esenciales, intocables, las que deben ser fundadas en una teoría sólida, son precisamente las más cuestionadas.
Por el contrario, Hauriou se separa inmediatamente de Hegel cuando agrega que la «operación de fundación de dichas

30 M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation*, París, Bloud et Gay, 1925.

instituciones constituye el fundamento de la sociedad y del Estado». Ya se ha visto que, según Hegel, la operación mediante la cual se fundan las instituciones es el proceso permanente que hace surgir lo constituido en la historia: eso constituido es la razón, el saber, la idea realizada, el Estado. Sólo el Estado constituye, y la constitución es la matriz de todas las demás instituciones. Para Hauriou, en cambio, el Estado no escapa al proceso habitual que rige la aparición de las instituciones. No es constituyente, sino que, al igual que las demás instituciones, necesita de un «fundamento jurídico». En esto, Hauriou habría sido considerado un «embrollón del libre arbitrio», casi asimilable a los rousseaunianos (de quienes, en realidad, se distingue nítidamente). En efecto, el concepto de Estado como institución está ligado a la génesis de las demás instituciones, y no solo desde el punto de vista de la génesis temporal; también su génesis conceptual supone, originariamente, no un concepto del Estado que durmiera en el limbo de la historia hasta ser despertado y realizado por la que Hegel denominó «clase sustancial» (los propietarios del suelo), sino una «operación» de «fundación» que, según procura demostrar Hauriou en toda su obra, no depende de una «esencia» del Estado.

El comentario que sigue a la definición, y que sitúa el momento de la reflexión de Hauriou más allá del hegelianismo y de sus secuelas jurídicas y sociológicas, subraya que su autor se propone instaurar una nueva problemática. En verdad, cuando distingue entre *instituciones-personas* e *instituciones-cosas* sigue dependiendo de la concepción tradicionalista de la institución. La definición general que da a continuación se apoya en el modelo de la «institución-personas», o «institución corporativa».

«Una institución es una idea de obra o de empresa que se realiza y dura jurídicamente en un medio social; para la realización de tal idea, se organiza un poder que le procura órganos; por otra parte, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de esa idea, se producen manifestaciones de comunión dirigidas por los órganos del poder y reguladas por procedimientos».

La primera secuencia de la definición evoca el acento puesto por Hegel en el momento de la universalidad, y tiene el mérito de relacionar la instancia estática (institución, idea) y la instancia dinámica (obra, realización). Esta primera parte

de la definición es tópica: en ella la institución es considerada como el lugar de la acción social.
La segunda secuencia recuerda igualmente a Hegel, puesto que Hauriou utiliza el concepto de *organización*. Como en Hegel, este concepto se relaciona con el de organismo, lo cual no deja de evocar la larga tradición que ve en la sociedad un *cuerpo* dotado de órganos. La historia de la sociología descuida erróneamente este linaje filosófico cuando hace derivar principalmente de Spencer el organicismo de la escuela funcionalista. Notemos también que Hauriou evoca los conceptos de organización y de órganos mediante el concepto del *poder*. Esta segunda parte de la definición es morfológica: lo que está constituido, lo que ya está dado como poder de realización, es aquello que tiene una forma social determinada y está legitimado por la prolongación de su existencia.
Así como la segunda parte de la definición desarrollaba la idea contenida en: «que se realiza», la tercera parte desarrolla la idea contenida en: «y dura jurídicamente en un medio social». Este es sin duda el elemento más discutible de la definición. En efecto, si bien Hauriou introduce la dimensión esencial del *grupo social* (que en Hegel aparecía diluido en cuanto momento de la singularidad), no logra reunir, como era su ambición, la reivindicación del derecho subjetivo y la reivindicación del derecho objetivo. La idea de un «grupo social interesado en la realización» y la de «manifestaciones de comunión dirigidas por los órganos de poder y reguladas por procedimientos» revela la voluntad de reintroducir la idea del derecho dentro del propio proceso social. La comunión, el «*consortium*» (como dirá Hauriou) o, dicho de otra manera, el *consenso* no es —como la voluntad general de Rousseau— el motor de la institucionalización, la fuerza social instituyente. El consenso «se produce» después de que los *órganos del poder* ya han *realizado* el concepto de institución dentro de la sociedad. La institución está ya-ahí; permite la vida social, pero supone una vida social anterior, de la cual nada sabemos, salvo que Hauriou designa esos desconocidos orígenes mediante el término de «fundación». Los fundadores no son los agentes sociales, sino los agentes del poder. ¿Encontramos aquí bajo un aspecto nuevo la paradoja de Rousseau? En el nivel dinámico del concepto de institución, Hauriou, como buen tradicionalista que es, sitúa la acción instituyente dentro del rígido marco de una dirección orgánica y de procedimientos. Sabiendo con cuánta insistencia este autor ha señalado que el derecho, lejos de hacer las

instituciones, era un producto de ellas, no podemos sino concluir, en cuanto a la definición que nos ocupa, que el derecho «hace» no solamente la vida social, sino también, en cierta medida, la institución misma.

No nos detengamos en las contradicciones de Hauriou, quien no ha ocultado las bases ideológicas (religiosas) de su teoría de las instituciones. Advirtamos, en cambio, lo que tiene de original con respecto a la tradición de la filosofía del derecho, y también con respecto a la sociología contemporánea, la crítica que hace Hauriou del derecho objetivo.

Aparentemente, Hauriou refuta por igual a los partidarios del derecho objetivo y a los del derecho subjetivo. Denuncia así la noción de contrato en términos tales que recuerdan tanto a Bonald como a Hegel, e imputa a Rousseau el haber «confundido la fuerza con el poder» en lo que concierne a la función del Estado. Si el origen y la legitimidad de las instituciones no residen en la subjetividad, ¿cómo podrá eludir Hauriou las tesis del derecho objetivo?

Lo hace de dos maneras, de las cuales la segunda es con mucho la más original, puesto que supone el reconocimiento de la instancia inconsciente de la institución.

En primer término, acentúa lo que rechazan o desdeñan los objetivistas, desde Bonald hasta Weber, pasando por las más reaccionarias teorías del Estado: el consenso indispensable para que la institución tenga una existencia efectiva y legítima. No hay institución sin instancia *instituyente*. Solamente los períodos de relativa calma dan la impresión (falsa) de que lo instituido es lo único legítimo y eterno. Al distinguir «períodos instituidos» y «períodos críticos», Hauriou señala, tanto en el campo de la política como en el del derecho y el de la administración,[31] que la «colaboración del medio», la participación en la gestión, lejos de ser un «derecho» otorgado por la benevolencia del legislador, es la condición esencial del funcionamiento normal de las instituciones. Ahora se comprende mejor lo que significa la noción de *fundación*, sobre la cual Renard insistirá mucho: se trata del acto instituyente. Sin embargo, subraya Hauriou, la capacidad instituyente de ningún modo puede ser el privilegio del gobierno, del aparato del Estado. Investir al Estado de seme-

31 M. Hauriou, *Leçons sur le mouvement social*, París, Larose, 1899. *La gestion administrative, étude théorique de droit administratif*, París, Larose, 1899. *Le point de vue de l'ordre et de l'équilibre*, Toulouse, Privat, 1909.

jante privilegio equivaldría de hecho a ver en esa institución, completamente profana, la fuente sobrenatural de las «ideas» que preexisten a toda acción humana. El idealismo se une aquí a la crítica materialista, para oponerse al estatismo de Hegel. La fundación exige el consenso: el acto instituyente es siempre un acto colectivo y no una medida de profilaxis social decidida y ejecutada por quienes poseen el poder político oficial. Las «manifestaciones de comunión», cuya importancia se ha visto en la segunda definición de la institución, restituyen a la subjetividad la función descartada por Hegel. «La fundación es una operación subjetiva», dice Hauriou, quien habla de una «crisis de comunión de las voluntades fundadoras, en cuyo transcurso la idea de la obra pasa al estado subjetivo dentro de la conciencia de los adherentes». O también: «La personalidad moral de la institución» nace durante una «crisis subjetiva».

Esto en cuanto a la función de la conciencia colectiva agonística, y aun «cuestionadora». La segunda originalidad de su posición crítica respecto del derecho objetivo consiste en dilucidar la dimensión inconsciente de la institución.

Mientras que el derecho objetivo —y la ideología dominante que se apoya en él— asimila el poder de la costumbre, de lo instituido, a la fuerza violenta encargada de hacer respetar lo instituido, Hauriou se interroga diciendo: «Si vamos al fondo de las cosas, la situaciones jurídicas que parecen mantenerse por sí mismas están ligadas, en realidad, a ideas que persisten de manera subconsciente en el espíritu de un número indeterminado de individuos (...) viven en nosotros (...) y hasta influyen sin que lo advirtamos en nuestros juicios y actos de igual modo que puede actuar el ambiente de los objetos familiares. Se trata de objetos que habitan en nosotros».

Según Hauriou, la introyección del objeto institucional evoca de alguna manera la del objeto transicional de los psicólogos:[32] siendo a la vez real e imaginario, se carga por ello de símbolos que, a diferencia de los demás símbolos sociales, son elaborados por el sujeto y adquieren para él un valor singular y no inmediatamente universal.

A propósito de la «idea de obra o de empresa» que indica el momento de la universalidad del concepto de institución en la segunda definición de Hauriou, se dice además que la idea

32 D. W. Winnicott, «Objets transitionnels et phénomènes transitionnels», *La Psychanalyse*, nº 5, 1959.

de empresa «vive en el subconsciente» de los individuos. Y Hauriou da ejemplos de esa suerte de arquetipos: el Banco de Francia, la Ciudad de París, el Estado . . . Este subconsciente debe más a Platón que al psicoanálisis: «Las ideas objetivas existen previamente en el vasto mundo, incorporadas a las cosas que nos rodean». Sin embargo, Hauriou no quiere hablar como filósofo, no se permite «averiguar si, a la objetividad fenoménica de las ideas, corresponde una realidad espiritual sustancial».

Es al esbozar una teoría de la personalidad cuando Hauriou, como jurista y filósofo del derecho, demuestra tal vez audacia mayor. Describe las «manifestaciones de comunión», que en su definición de la institución designan el momento del consenso, como un «triple movimiento de interiorización, de incorporación y de personificación». Hauriou indica que la personalidad moral, individual, «es tan cuestionada como la corporativa». Por lo tanto, si se quiere evitar que la teoría de la institución quede suspendida en el vacío, hay que construir la teoría de la personalidad.

¿Conduce esto a la cuestión de las relaciones entre personalidad y sociedad? No exactamente. Desde el momento en que Hauriou no opta por el subjetivismo ni por el objetivismo y ni siquiera por la síntesis hegeliana, se ve obligado a encontrar una solución original. Es la siguiente: «Hasta la misma personalidad humana puede, en alguna medida, ser asimilada a una institución corporativa».

La expresión «institución corporativa» se vincula a la «idea de empresa» mencionada por Hauriou a propósito de la institución en general. Ocurre que, para este «vitalista social», para este pragmático idealista, «la libertad humana es una libertad de empresa; es inseparable de la acción, y de una acción que necesita desplegarse para alcanzar determinado resultado». Sin temor a trasladar su definición general de la institución a la definición del individuo, Hauriou especifica a continuación: «Es posible que el ser humano consista esencialmente en una idea de obra por realizar, servida por un poder de gobierno, y capaz de provocar manifestaciones de comunión en un grupo de seres elementales». Y de ese modo el hombre resulta ser una institución . . .

A la idea directiva corresponde el alma. A las manifestaciones de comunión corresponden los estados de conciencia. En cuanto al poder organizado, se lo describe en términos de «gobierno consciente» y «gobierno inconsciente». El gobierno consciente —prosigue Hauriou— «nos dirige con todo el

estrépito de la publicidad cuando estamos despiertos; el gobierno inconsciente nos dirige sin ruido mientras dormimos y, en forma subterránea, aun cuando estamos despiertos (...) Se trata de controlar ese poder subconsciente, que no es de orden inferior, no es el del instinto (...) es el poder minoritario correspondiente a los mejores elementos psíquicos del organismo».

La *interiorización*, proceso a través del cual se describe la relación del individuo con las instituciones, abarca dos estadios: la *incorporación*, o «continuidad objetiva» del sostén proporcionado al individuo por la existencia formal de las instituciones; el individuo interioriza, «introyecta» (como dice Freud) la regla institucional. El segundo estadio es la *personificación* o «continuidad subjetiva»: corresponde a la parte de «proyección» individual que la institución necesita como una adhesión libre para no ser una forma vacía y exterior al individuo. Una vez más, el pensamiento de Hauriou reconcilia derecho subjetivo y derecho objetivo.

Al citar el movimiento comunal de la Edad Media y la fundación de los sindicatos a fines del siglo XIX, nos indica que la continuidad objetiva del poder político y de la razón de Estado no han hecho más que sancionar el esfuerzo de las voluntades subjetivas, a partir del momento en que estas últimas supieron fundirse en «manifestaciones de comunión» favorables a la institución de la Comuna o a la institución del Sindicato. A la «introyección» de las formas instituidas de vida social debe agregarse entonces la «proyección» de voluntades instituyentes, si se quiere que las instituciones nazcan y sobrevivan.

¿Debe hablarse aquí de «conciencia colectiva»? Hauriou se niega a hacerlo. Reprocha a Durkheim que sitúe «lo objetivo por encima de todo, al establecer el medio social sobre las conciencias individuales». Juzga «inaceptable» el sistema que consiste en hipostasiar la regla de derecho, es decir lo instituido, a expensas de lo instituyente. En efecto, Durkheim «no se limita a convertir la regla de derecho en un elemento de continuidad para las instituciones sociales, sino que pretende hacer de ella un elemento formador; pero si bien es verdad que la reglas de derecho son un elemento de conservación y de duración para las instituciones, no se debe deducir de ello que sean su agente creador». Y subraya con acierto:

«En esto reside todo el problema: se trata de saber dónde reside, dentro de la sociedad, el poder creador; si las reglas

de derecho crean las instituciones, o si en cambio las instituciones engendran las reglas de derecho, gracias al poder de gobierno que contienen».

A esta pregunta, un poco más adelante responde a la vez contra Léon Durguit, teórico del derecho objetivo, y contra Durkheim:

«El verdadero elemento objetivo del sistema jurídico es la institución; es verdad que contiene un germen subjetivo que se desarrolla mediante el fenómeno de la personificación; pero el elemento objetivo subsiste en el *corpus* de la institución, y este simple *corpus*, con su idea directiva y su poder organizado, supera ampliamente en virtud jurídica a la regla del derecho; son las instituciones las que hacen las reglas del derecho, y no las reglas jurídicas las que hacen las instituciones».

Las «manifestaciones de comunión» no constituyen formas de adhesión inmediata a la institución. Según Hauriou, aun la «solidaridad orgánica» de Durkheim sigue siendo demasiado «mecánica». Las manifestaciones de comunión «no son analizadas en absoluto como manifestaciones de una conciencia colectiva; las conciencias individuales se emocionan en contacto con una idea común y, a través del fenómeno de la interpsicología, tienen la vivencia de su emoción común». Apoyándose aquí en Tarde contra Durkheim, Hauriou recurre a la psicología social para definir un nivel de lo colectivo que no es el de la sociología, sino el de la «interpsicología». Mientras que Durkheim, y con él la mayoría de los sociólogos y psicólogos sociales de su época, tienden a analizar la anomia industrial, el suicidio, el pánico, etc., Hauriou no vacila en poner de relieve los fenómenos de «exaltación», las fiestas, las «crisis de conciliación», es decir, todas las manifestaciones de comunión activa, instituyente, que no puede asimilar a las manifestaciones de comunión pasiva o destructiva.
Siempre contra Durkheim, cuestiona la idea de una coerción puramente exterior, que actuaría sobre el individuo, por ejemplo, mediante la división del trabajo. Afirma Hauriou: «La división del trabajo social existe porque hay una solidaridad, y no la solidaridad porque haya una división del trabajo». Y agrega con firmeza: «La conciencia colectiva está situada en el yo humano, la coerción social en la voluntad y en los músculos humanos». De cualquier modo que se juzguen estas críticas, a menudo mordaces, se debe reconocer que a veces ponen

de manifiesto ciertas dificultades de la sociología durkheimiana. En lo que respecta a la institución de la empresa industrial y comercial, Hauriou analiza la influencia de la competencia con un criterio mucho más marxista que Durkheim. Refutando a toda la sociología, que tiende a considerar de manera naturalista la división del trabajo como una necesidad técnica, Hauriou señala que es la competencia, y no la división del trabajo, lo que conduce a las formas actuales de organización del trabajo, así como a las fusiones, cárteles, pactos entre empresas, trusts. «La especialización es precedida y condicionada por la lucha de intereses y de poderes». La competencia no es «una lucha de funciones», sino una lucha «de intereses y de poderes». Dicho de otro modo, la institución de la competencia sobredetermina siempre, gracias a la división social del trabajo resultante, la supuesta objetividad y la supuesta positividad de la división técnica del trabajo. Paradójicamente, la teoría idealista de la institución desemboca en una visión mucho más economista y materialista de las relaciones de producción, consideradas como instituidas en un momento determinado.

Como se ha sugerido con respecto a Hegel, el institucionalismo «metafísico» de Hauriou puede coincidir con el marxismo en una crítica común de los fundamentos del derecho objetivo y de la «metafísica» de los sociólogos y filósofos conservadores: la crítica del fetichismo del Estado.

En su obra principal,[33] Georges Renard retoma y prolonga las tesis de Hauriou sobre la institución: «Es el sujeto de derecho formado por la incorporación de una idea en una economía de vías y de medios destinados a asegurarle la duración». Y un poco más adelante: «¿Qué es la institución? (...) Una entidad jurídica cuya raíz reside en la persona».

Renard insiste mucho en la operación de fundación. La fundación designa siempre un acto instituyente; es sinónimo de institución en el sentido activo del término. Al igual que Hauriou, pone el acento en la sociedad instituyente, lo cual permite comprender la severidad y, a veces, la exactitud de las críticas que estos espiritualistas inspirados en el tomismo formulan a la sociología durkheimiana. Esta, en efecto, describe ante todo a la sociedad instituida, al orden de derecho establecido, ya-ahí y aparentemente inmutable; cuando reconoce la validez de los cambios «prudentes» lo hace, conforme a

33 *La théorie de l'institution*, París, Sirey, 1930.

la ideología positivista, para *relativizar* el concepto de institución, y no para analizar su *negatividad.*
La fundación es «un parto jurídico». Fundar «no es lo mismo que obligarse» bajo la presión de la ley. Ya se trate de una familia, de un Estado, de una religión o de una empresa, la fundación revela siempre, según Renard, una «proyección de nuestra voluntad instintiva de no morir del todo».
El momento de la participación de los individuos es subrayado con fuerza, aunque de modo abstracto. Tan abstracto como en el Hegel de *La razón en la historia*, para quien la participación de lo particular en la universalidad de las instituciones es la condición indispensable para la encarnación de la Idea; su «incorporación», según el lenguaje de Hauriou y Renard. De allí que la formulación siguiente, que podría ser de Hegel, nada diga sobre las formas singulares de sociabilidad, cuya reproducción se atribuye a la conjunción entre lo *particular* y lo *universal*: «la institución vive únicamente mediante una participación en la vida de las personas individuales que habitan dentro de los marcos que ella establece; pero recíprocamente, por su misma constitución individual, la persona humana no puede vivir sino en el marco de las instituciones». Con la «dialéctica» un tanto sumaria de la persona y la institución, Renard no trata de ocultar un profundo dualismo que irá incrementándose hasta el momento en que su tomismo lo conduzca a ordenarse sacerdote. Pero, con la «articulación de la persona y de la institución», él procura pensar «la coordinación recíproca de las instituciones, *el acoplamiento del título de la persona humana en los títulos de su pertenencia a la multitud de las instituciones jurídicas*» (subrayo esta fórmula desmañada, pero muy esclarecedora). Así como Hauriou se pregunta cómo instituir la idea de la persona moral (ya se ha visto que propone una definición del individuo en términos de institución), Renard intenta pensar la oposición y la articulación entre persona moral individual y persona moral jurídica (colectiva). Y confiesa: «Cuando se piensa en ello, la teoría de la personalidad jurídica es muy extraña». En efecto, el «acoplamiento» que menciona parece sugerir que la «persona» no puede ser observada sino en su pertenencia a instituciones y en sus identificaciones. La sociología norteamericana de los grupos formula esta tesis en la misma época, y Merton la recoge en su teoría del grupo de referencia.[34] Al parecer, la tesis es sumamente nominalista: el

[34] Véase *infra*, 3, V.

yo no es sino la resultante de una serie de influencias institucionales. Aunque no sea «revoltijo de identificaciones», según la fórmula de Pontalis, es por lo menos un revoltijo de institucionalizaciones. Pero el acoplamiento referido es el del «título de la persona humana» en los títulos de sus múltiples sistemas institucionales de pertenencia: la relación se da entre «títulos» individuales e institucionales, y no entre un sujeto (el individuo) y un objeto (la institución). El individuo vive, habla, actúa, en nombre de su pertenencia a instituciones, pero esa pertenencia y esas instituciones, a su vez, existen solamente porque el individuo las nombra.

Renard estudia el «fenómeno institucional». Comienza señalando que la fundación, en el sentido jurídico del término, designa una afectación de bienes o de capitales a una dotación perpetua. Así queda asegurado el «funcionamiento indefinido» de una obra. La idea de perpetuidad, de duración casi indefinida, que la filosofía del derecho en general asocia a la institución, encuentra aquí su base jurídica, una base que de hecho es material, puesto que se trata de capitales.

Según Renard, otra base de la institución, estudiada desde el ángulo de la actividad fundadora, instituyente, es la base teológica (ya no nos asombra hallar en sus escritos esa mezcla de espiritualismo y materialismo). «El hombre funda instituciones en el seno de una institución que no ha fundado», y esta institución primordial no es el conjunto de las instituciones ya dadas —conjunto que designamos con el término de «lo instituido»— sino según Renard, el «género humano». Esto no dista mucho del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, donde Rousseau describía, a la manera de un mito científico, la fundación del género humano a partir del estado natural. Para Renard, claro está, la fundación del género humano es divina.

Para evidenciar la índole del fenómeno institucional constituido por el género humano, Renard toma el ejemplo del regimiento, «cuerpo» cuyos miembros se renuevan con la clase y que se perpetúa a través de las clases. Toma también como ejemplo la Universidad, una empresa, una ciudad (la ciudad de Nancy); por último, la Iglesia y una orden religiosa. Queda indicado un nuevo enfoque del concepto de institución: «Permanencia en la sucesión del tiempo, unidad de ser en la diversidad de los órganos: eso es la institución».

Pero el fenómeno institucional no es observable solamente en el plano de las organizaciones que tienen ya un largo pasado. Renard menciona igualmente el sindicato (cuya fundación en

Francia data de la ley de 1884), y la asociación según la ley de 1901, que es otra fundación de la Tercera República.
La *familia* ofrece un buen ejemplo de la conjunción entre el acto de fundación (el matrimonio) y el elemento de duración (prohibición de divorciarse y/o fidelidad). Los demás elementos de la institución familiar son el sistema jurídico más o menos organizado (en cuanto a los derechos respectivos de los esposos, sus derechos y deberes hacia los hijos, la patria potestad, la legislación acerca de la herencia, etc.) y la creación de un medio diferenciado alrededor de una autoridad: la del hombre como marido y como padre. No sorprende comprobar que, para Renard, el momento de la universalidad de la institución familiar no es la idea de procreación, sino la idea de continuidad encarnada en el contrato entre esposos.[35] Reaparece en cambio, al igual que en Hauriou (o en Hegel), el momento de la particularidad (autoridad de un miembro sobre todos los demás, sumisión de estos últimos) y el momento de la singularidad (organización semijurídica). El *Estado*, como las demás instituciones cuya garantía él es objetivamente (porque posee la fuerza armada), presenta varios grados de existencia institucional. La institución es «un concepto flexible». Sus fronteras no son fijas. Por ejemplo, con lo contractual (que Renard distingue minuciosamente de lo institucional, a la manera de Hauriou y de Hegel) hay un «deslizamiento suave», con algunos «reflujos». La institución es «la categoría del movimiento». La institución «es algo que se mueve», concluye Renard. En cambio, su «vida interior» ofrece características generales: más «hogar» que «medio»; lugar de confianza; manifestación del «dominio del todo sobre las partes». Hay una «intimidad institucional», pero es una intimidad organizada, aun cuando el «*consortium*» (el consenso) cumple su función para unificar los múltiples particulares diferenciados mediante el sistema de status y de roles. Renard no siempre manifiesta mucho rigor en su enfoque del fenómeno institucional. Después de haber indicado que la continuidad es la finalidad universal de la institución (momento de la universalidad), algo más adelante parece reem-

35 Contra esta concepción cristiana (católica) se levanta un sexólogo como Havelock Ellis: «El hecho esencial e íntimo del matrimonio, es decir, el coito, no puede ser un contrato ni someterse a un contrato; es un hecho; no se lo puede ejecutar por un simple acto de voluntad; tampoco se lo puede renovar a voluntad. Imponerlo mediante un contrato es una farsa siniestra y repulsiva» (*Le mariage*, vol. 11 de *Etudes de psychologie sexuelle*, París, Mercure de France, 1932).

plazar la continuidad por la objetividad. Entiende por objetividad que la institución es «real», que la idea encarnada en ella es un ser natural y no un concepto puramente nominalista. La coerción ejercida por las normas instituidas recuerda la que percibe Durkheim:

«Si se quiere, la institución es un organismo, pero un organismo en el cual cada órgano se encuentra hipostasiado (...) Por eso la ley de las relaciones de los órganos institucionales entre sí y con la institución no es indicativa, sino imperativa; por eso los órganos de la institución tienen no solamente una "posición" unos respecto de otros, sino derechos y deberes; *por eso, en suma, el hombre puede pertenecer y en verdad pertenece a una cantidad de instituciones independientes unas de otras* (mi corporación profesional, mi partido político, mi religión, la unidad militar en cuyos registros me hallo inscripto, las múltiples asociaciones a las que contribuyo...)».

La noción de institución tal como es propuesta aquí, y tal como la ilustran los ejemplos de la profesión, del partido, de la religión, etc. se sitúa como instancia morfológicamente observable: Renard dilucida la estructura de estas instituciones-grupos o instituciones-personas. En primer lugar, todos los «órganos» de la institución están «hipostasiados». Esto significa que la institución como totalidad no es asimilable a un simple grupo regido mediante reglas. Tal confusión es frecuente, tanto en sociología como en el lenguaje corriente. Lo específico de la totalidad institucional consiste en que la diferenciación propia de todo «organismo» no es funcional, es decir, no depende de una especie de división del trabajo social, determinada a su vez por una jerarquía de las «necesidades» sociales. Esta diferenciación es simbólica: en todo momento, una parte de la institución (un «órgano») representa la totalidad, actúa por ella, y también es regida por ella. Se comprende entonces que la «ley de las relaciones de los órganos institucionales entre ellos y con la institución» sea la ley de la isonomia, del intercambio absolutamente recíproco; si una parte de la institución —o el todo— se impusiera sobre otra, ya no habría institución, sino burocracia.
La posición de los «órganos» (digamos: de las instancias) dentro de la estructura institucional no sugiere solamente una topología, sino también una dinámica institucional. Esas instancias no están acopladas unas con otras, como es el caso de los «servicios» de una organización; se hallan en movimien-

to, unas respecto de las otras y del todo («la institución es algo que se mueve»). Este movimiento es el producto de una «energía social» [36] y produce una «energía institucional», es decir, la conservación de lo instituido y, mediante el cuestionamiento de lo instituido, la capacidad instituyente. Hay un «trabajo» de la institución, así como hay en la burocracia una tendencia a la inmovilidad, a la huelga escalonada, informal (paralización institucional de la administración). Cuando las instituciones «sirven» verdaderamente, «trabajan».

¿Qué se debe entender por «los derechos y los deberes» que las diversas instancias institucionales tienen unas hacia otras? Recordando que esas instancias no son funcionales, sino simbólicas, la fórmula de Renard puede traducirse del siguiente modo: las instancias institucionales forman un sistema. La institución es un código de vida, con sus prescripciones y sus imperativos; pero es también un mensaje centrado en el mensaje mismo (y no ya en el código), con sus efectos «poéticos», es decir, las identificaciones, las asociaciones que produce en el inconsciente de los individuos sin que tenga mucha importancia el hecho de que estos sean juristas o sociólogos, o, al contrario, ignoren el sistema jurídico e institucional, aunque se presuponga que conocen la ley. Finalmente, por ser a la vez metalingüística y simbólica («poética»), la instancia institucional tiene simultáneamente «derechos» y «deberes» respecto de las demás instancias (y, por lo tanto, respecto de los individuos situados, *hic et nunc*, en una instancia determinada, o refiriéndose a ella). La «ley de las relaciones entre los órganos institucionales no es indicativa, sino imperativa»: dicho en otros términos, todo se cumple dentro de un sistema institucional, y es con esta condición que el hombre, *pese a no estar obligado en absoluto por ninguna institución* (en el sentido en que estaría obligado por la ley), *está referido a todo el sistema*, o puede inscribirse en múltiples posiciones dentro del sistema.

Es lo que Renard subraya al final del pasaje estudiado: «Por eso, en suma, el hombre puede pertenecer, y en verdad pertenece, a una cantidad de instituciones independientes unas de otras». Completando «pertenecer» con «referirse» (Merton distingue, como lo hicieron otros sociólogos, grupo de perte-

36 Sobre las teorías sociológicas «energéticas» que influyeron en Hauriou y Renard, véase por ejemplo, en Francia: E. de Roberty, *Le psychisme social* (París, Alcan, 1897) y *Sociologie de l'action* (París, Alcan, 1908).

nencia y grupo de referencia), no se está lejos de penetrar el «misterio de la institución» evocado por Renard al principio de su obra. Los sistemas de pertenencia y de referencia institucionales, múltiples y aun contradictorios, no son un obstáculo para el individuo: por el contrario, esa es la condición de su institución como persona. No hay divergencia ni exclusión entre tal o cual pertenencia, tal o cual no-pertenencia, puesto que cada una de estas pertenencias o no-pertenencias tiene la finalidad de representar, ante mí y ante los demás, mi grado de pertenencia al sistema institucional total (a la sociedad en la cual vivo). El secreto de la institución consiste en que puede ser percibida al mismo tiempo como totalmente real o totalmente imaginaria; su secreto está no solo en que siempre es simbólica, sino productora de símbolos sociales, indispensable para alimentar mi vida cotidiana, mi sociabilidad y mi productividad. El pluralismo es un rasgo esencial de la institución; si no hubiera más que una sola institución, no habría «género humano». Ninguna institución, por más primordial que sea (prohibición del incesto, lenguaje articulado, intercambio, división del trabajo, etc.) instituye el género humano, sino un sistema de instituciones que se «causan» (en el sentido de «determinarse recíprocamente») y se «conversan» en un lenguaje que el socioanalista aprende a descifrar.

El «misterio de la institución» evoca directamente el antiguo problema de las relaciones entre «sociedades animales» y sociedades humanas. Como bien señala Deleuze,[37] el problema de la institución no tiene solución en las hipotéticas «instituciones animales», ni en la comparación entre «instituciones animales» e instituciones humanas, sino en el estudio de la relación que el hombre instaura —instituye— entre él y los animales (y, se puede agregar: con el mundo natural en general, por intermedio de la tecnología y de la producción). En este sentido —y en el marco de una génesis conceptual, no de una génesis temporal; ontológica y no filogenéticamente— se podría hablar en rigor de una «institución primordial», fundadora del «género humano» como especie autónoma: tal institución no es más que la *domesticación* y, más en general, el tipo de relaciones, parcialmente impuestas por el hombre, entre el hombre por un lado, y por otro los animales *y* otras fuerzas productoras «naturales» (mujeres, niños, esclavos, prisioneros, proletarios).

37 *Instinct et institutions*, París, Hachette, 1953.

Por especie autónoma no se debe entender un «reino» absolutamente separado del reino natural. Si la tesis de Renard sobre el pluralismo institucional tiene algún valor, también el «género humano» debe ser considerado como una instancia que tiene «derechos y deberes» con respecto a las instancias de las que se aísla o que somete. La *separación* instituida entre la humanidad y la animalidad (para limitarnos a esta parte de la naturaleza) es también una *articulación* entre ambas instancias. Ya se trate de lucha abierta, de domesticación, de utilización como fuerza de trabajo, como materia prima, como alimento u ornamento, como símbolo y como objeto de intercambio, como signo de poder y como medio de transporte, toda relación del hombre con el animal se inscribe en un sistema de relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y los hombres, es decir, en un sistema de relaciones de producción y en un proceso de trabajo. Una vez más, todas las instituciones son solidarias, mantienen relaciones de reciprocidad, garantizan una isonomia social, al menos en el plano de lo imaginario, en la ideología o en el derecho. La ruptura característica de todo acto instituyente o de toda relación institucional —para el caso, la ruptura entre la especie animal y la especie humana— es también, y en primer término, el signo de un intercambio entre ambas especies. Espinas[38] no vacila en recordar «que el hombre logró que los animales aceptaran su imperio al precio de una comunidad de existencia con estos. Si logró gobernar la sociedad de los animales, ya existente junto a la suya, *fue a condición de ingresar a su vez en aquella, como miembro preponderante*» (subrayo el final de la frase).

No se puede indicar con mayor claridad que lo contractual, tan drásticamente contrapuesto por Renard (y por Hauriou y Hegel) a lo institucional, está en realidad dialécticamente ligado a lo institucional. El pacto entre el hombre y la naturaleza es también una lucha permanente; lo mismo ocurre con el «pacto social», para adoptar la expresión utilizada por Rousseau. La institución es represión y consenso indisolublemente ligados: esto es lo que nos dicen Hauriou y Renard a través de su predisposición favorable a una u otra de estas determinaciones, así como a través de las confusiones que mantienen entre ambas. Tal es «el misterio de la institución».

38 A. Espinas, *Des sociétés animales*, París, Librairie Germer Baillière, 1878.

Como se ha visto en todo este capítulo, la cuestión del Estado también se halla en el corazón de este «misterio». Sin reconciliar verdaderamente a Rousseau con Hegel, Hauriou y Renard nos muestran al menos que esta cuestión forma parte del problema, más general, planteado por las relaciones entre lo institucional y lo contractual. Para condensar mejor las ideas hasta aquí expuestas, tomemos el ejemplo que ofrece Renard de la *empresa industrial* y de la *huelga* como instituciones. Renard indica que la huelga es una institución, con todas las características de cualquier institución en el sentido de comportamiento social regido por normas, que exige un consenso y revela una autoridad. Si la huelga se presenta como un fenómeno institucional, es precisamente porque forma parte de un sistema, uno de cuyos elementos esenciales es la empresa considerada como grupo institucional. La huelga es una de las modalidades, regular, aunque agonística, que el Estado propone con vistas a regular las relaciones entre patrones y obreros. En cuanto a las relaciones normales, Renard señala la fuerza creciente de los convenios institucionales, los cuales, según él, tienden a adquirir una importancia mayor que el contrato propiamente dicho. El «compromiso de trabajo está en vías de institucionalizarse, y he aquí que el legislador se preocupa por estabilizar las relaciones entre patrones y obreros (...) La fábrica, por lo menos la gran fábrica, está en vías de organizarse institucionalmente, y vemos instalarse en ella un verdadero cuerpo de funcionarios». El primer aspecto en que se expresa la primacía de lo institucional sobre lo contractual es, pues, la *burocratización* de la economía.[39] El segundo aspecto es revelado por la *racionalización*. Renard elogia con entusiasmo esta corriente, iniciada contemporáneamente a Durkheim (Taylor en Estados Unidos, Fayol en Francia). «La racionalización —proclama— significa el final de la anarquía individualista; es la réplica de la organización científica del trabajo y de la producción al empirismo de la competencia (...) es la revelación de las armonías ocultas bajo la antinomia de los intereses particulares, la corrección del lucro personal mediante la inteligencia del bien común y la ampliación indefinida de este, es la preeminencia de los valores humanos sobre la riqueza, la primacía de la empresa sobre el capital invertido en ella».
Se advierte aquí que el filósofo del derecho identifica por

39 *La théorie de l'institution*, pág. 380 y sig.; se cita una parte de este pasaje en *Instinct et institutions*.

completo la ideología, y aun la mística de la organización, con la realidad de su funcionamiento y de sus resultados. Ya se sabe que esta realidad es mucho menos ideal que lo que cree Renard, que en su entusiasmo agrega: «En definitiva, la racionalización es la inspiración idealista en la orientación de la economía política; tal vez llegará a ser la más deslumbrante demostración de la teoría de la institución». ¿No equivale esto a revelar involuntariamente los presupuestos y todos los elementos tácitos de esta teoría de las instituciones, que no obstante pretendía basarse en la teología tomista? La burocracia y la racionalización de las tareas, el momento de la organización (de la singularidad) son hispostasiados por Renard, así como Hegel hispostasiaba el momento de la universalidad. Lo institucional prevalece sobre lo contractual porque, en definitiva, el modelo estatal rige el funcionamiento de la empresa, sirviéndole de modelo; la racionalización de la producción se convierte en un elemento indispensable en determinada etapa de la evolución de la sociedad industrial porque el afán de lucro constituye la «institución primordial» de la forma de producción capitalista. Renard no ve esto y la filosofía del derecho no puede verlo, sino simplemente indicarlo en sí misma por omisión. Como se verá en el capítulo siguiente, Marx y sus sucesores se propusieron analizar las carencias y contradicciones de la teoría institucional en el terreno de la economía y de la «organización».

2. Marxismo e instituciones

I. Planteamiento del problema

La tesis marxista más habitual consiste en asimilar primero instituciones e ideología, situando luego ambos conceptos en el plano de las superestructuras. El economismo, por su parte, valoriza las infraestructuras, y considera las superestructuras como un «reflejo» al cual, en el mejor de los casos, se ennoblece haciéndolo «jugar dialécticamente» con las infraestructuras, sin cambiar con ello su índole secundaria y determinada Sin embargo, tanto los ortodoxos como los heterodoxos cuestionan de manera perpetua un esquema tan simplista. Stalin, por ejemplo, en sus últimos escritos sobre lingüística, basa su teoría del lenguaje como infraestructura en su conocimiento del problema de las nacionalidades. Así se libera del gueto superestructural por lo menos una institución, y no de las menos importantes.

Existen otras instituciones universales que el marxismo no puede desdeñar teóricamente, en cuanto hace de ellas, en la práctica, el objeto de su acción revolucionaria: citemos la religión, cuya crítica, pese al «modelo» propuesto por Marx, o a causa de estos modelos, suele revelar la influencia de Feuerbach; y también al Estado, cuya crítica radical —operada por Marx respecto de Hegel y de los partidarios de Lassalle— no impidió su sacralización en el marxismo lassalleano, en el marxismo stalinista y, en general, en todas las corrientes del marxismo institucional.

La familia y la propiedad privada, en tanto garantías del Estado para la filosofía del derecho, son igualmente analizadas y combatidas como instituciones del modo de producción capitalista, estrechamente ligadas a la economía capitalista. «Como es obvio, la supresión de la economía privada es inseparable de la abolición de la familia», afirmaba ya *La ideología alemana*. En esta obra de juventud se marcaba nítidamente la relación entre división del trabajo, por una parte, y familia y propiedad privada, por la otra. Las instituciones, en el sentido

más jurídico del término, debían ser eliminadas para permitir que dominara el proletariado: en ello residía la definición misma de revolución.

En estas condiciones, ¿por qué el marxismo no profundizó su teoría de las instituciones, y prefirió en cambio asimilar el problema que estas plantean en todo momento a la gran cuestión «filosófica» de la función que cumplen las superestructuras? Dicho de otra manera: ¿por qué no nació ni se desarrolló una «sociología marxista» basada no solo en los trabajos de Marx, Engels y Lenin sobre economía y política, sino en los de Plejanov o Lafargue sobre literatura, arte y «psicología social», los de Bernstein o Kautsky (antes de «renegar»), los de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotski y Gramsci, etcétera?

De hecho, estas preguntas señalan un problema: el de las relaciones entre la teoría marxista y el *sociologismo*. Si la lucha contra el economismo permite comprender el interés que el marxismo dedica a las instituciones, la crítica al sociologismo permite comprender los límites de ese interés. «El economismo y el sociologismo quiebran una unidad profunda, pero contradictoria. La ley de la concordancia necesaria o del "condicionamiento" mutuo entre lo económico y lo social es una ley del devenir, una ley dialéctica», indica Henri Lefebvre.[1] Y un poco más adelante explica qué se debe entender por «sociologismo»: «Los sociólogos (...) separan, aíslan, deforman y "subjetivizan" las relaciones sociales».

Se pueden distinguir dos fases en las relaciones que el marxismo mantiene con el concepto de institución. En la primera, cuando la teoría de Marx se constituye solo alejándose de las concepciones defendidas o sobreentendidas por el derecho, se combate y se «pone sobre los pies» la institución como concepto central de la filosofía del derecho. En la segunda fase, que corresponde al nacimiento y desarrollo de la sociología a partir de las grandes ruinas de la filosofía del derecho, parece rechazarse pura y simplemente el concepto de institución. ¿Por qué? Porque dicho concepto está en el centro de una empresa que, dirigida primero por los filósofos del derecho y luego por los sociólogos, está encaminada solo a combatir, aislar e incluso anular al marxismo como teoría, y al movimiento obrero como encarnación política de la teoría marxista.

De ningún modo pretendo agotar aquí la cuestión de las relaciones que mantiene el análisis institucional con la teoría mar-

1 H. Lefebvre, *La pensée de Lénine*, París, Bordas, 1957.

xista; me propongo recordar primero la crítica marxista de la filosofía del derecho; luego, delimitar, en la medida de lo posible, el obstáculo institucional que una parte de la teoría marxista parece «congelar»; y por último, presentar un ensayo de solución al problema planteado.

II. Crítica de la filosofía del derecho

«El Estado (...) es también la estructura en la cual se *condensan* las contradicciones de los diversos niveles de una formación. Es, de ese modo, el lugar donde se refleja el índice de sobredeterminación y de prevalencia de la dominante que caracteriza a una formación (...) El Estado aparece entonces como el lugar que permite *descifrar* la unidad y la articulación de las estructuras de una formación».

Estas observaciones de Nicos Poulantzas [2] servirán como exergo para todo lo que sigue. No es posible captar la importancia de la crítica de Hegel por Marx si no se tiene presente la idea, expresada aquí por Poulantzas, del Estado como descifrador de todos los conceptos sociológicos posibles. Mientras que Hegel ve en el Estado, encarnación de la Idea absoluta, y en la filosofía del derecho que se identifica con el Estado, al único analista de la sociedad civil, la originalidad de Marx consiste, sin duda, en ver no al analista, sino a un elemento del dispositivo analizador.[3] Dicho esto, se imponen algunas observaciones suplementarias.

a. Si se adopta el esquema althusseriano, la crítica de la filosofía del derecho [4] y de la filosofía del Estado de Hegel se sitúa en las obras juveniles, antes de la ruptura epistemológica. Pero esta situación tiene la ventaja de ofrecernos una crítica «inmanente» de Hegel, mientras llega la crítica pertinente que surgirá de *El capital* y otras obras de la madurez: «El Marx de la madurez no parte de un *a priori*, ni siquiera del que corres-

2 N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968.
3 Se estudia el analizador en *infra* 7, III.
4 K. Marx, *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, en *Ecrits sur la religion de Marx et Hegel*; *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, en *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, 1935, vol. 6.

ponde al individuo social. Su elaboración teórica es el fruto de una crítica epistemológica de las teorías dominantes de su época, de las contradicciones internas que estas presentan y de las relaciones que mantienen con los fenómenos que pretenden organizar y estudiar. Por consiguiente, destruye las antiguas concepciones en dos niveles: el de la crítica inmanente y el de la pertinencia, y de ese modo logra definir de manera positiva el objeto y el método de una nueva ciencia: la ciencia de la sociedad capitalista».[5]

b. Aunque todavía sea solo inmanente, porque el sistema de referencia de *El capital* no está construido aún, la crítica juvenil queda como punto inicial de todas las construcciones ulteriores. Marx afila sus armas en Hegel. A los diecinueve años, comunica a su padre un plan de trabajo personal que evidencia hasta qué punto el derecho es, entre las disciplinas que constituyen el saber de la época, el terreno elegido para su futura reflexión sobre la economía. Así como Lenin, setenta años más tarde, afinará la teoría revolucionaria reflexionando, lápiz en mano,[6] sobre la dialéctica de Hegel, Marx, «purgándose» de la enseñanza universitaria dominada por la filosofía de Hegel, elabora su propio sistema de referencia de *El capital.*

c. No es difícil advertir en *El capital* los rastros dejados por la filosofía del derecho de Hegel y por la crítica de esa filosofía. Al final de su vida, Hegel prefigura la visión de Marx sobre el Estado como superestructura en un sistema de fuerzas económicas cuando reconoce que «un verdadero Estado y un verdadero gobierno se producen solo cuando hay diferencia de clase».

Por lo tanto, la clase social ya debe existir y estar instituida para que el Estado aparezca. De igual modo se podría decir, como Cardan, que las relaciones de producción forman parte

5 J. M. Vincent, «Remarques sur Marx et Weber, comme théoriciens du droit et de l'Etat», en *Marx et le droit moderne* (Archives de Philosophie du Droit, París, Sirey, 1967). Del mismo autor, «Weber ou Marx», *L'Homme et la Société*, nº 10, diciembre de 1968. Sobre estas cuestiones se puede consultar, además, P. Naville, *Le nouveau Léviathan*, vol. 1, *De l'aliénation à la jouissance*, París, Anthropos, 1967, en particular los capítulos 1, «La philosophie du travail chez Hegel» y 6, «Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel». Véase también G. Gurvitch, «La sociologie de Marx», en *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. 2, cap. 12, párrafo 2-A. Por último, H. Marcuse, *Raison et révolution*, París, Ed. de Minuit, 1968.

6 V. I. Lenin, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, París, Gallimard, 1967, presentación de Henri Lefebvre y Norbert Guterman.

de la «sociedad instituida». Queda claro, como se verá un poco más adelante con respecto a la *fábrica*, que los conceptos que constituyen la base del sistema de referencia de *El capital* designan formas sociales instituidas, reguladores invisibles o «naturalizados» de la sociedad, puntos ciegos de un sistema que Marx dilucidará mostrando la articulación y contingencia de ellos.

d. La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* por Marx no es, por otra parte, tan «inmanente» como se pretende. Aunque las relaciones de Marx con las tesis de Rousseau hayan tenido suertes diversas, no pueden menos que asombrar el aspecto «premarxista» de Rousseau y el aspecto «rousseauniano» de Marx. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau ve la base de todas las instituciones en la idea de propiedad privada. Tanto la industria (artes mecánicas, comercio) como la agricultura están ligadas a esa institución primitiva. La acumulación (el «lujo») es una de las primeras manifestaciones de la desigualdad instituida. La idea del derecho, lejos de surgir de un cielo platónico, aparece recién con la propiedad privada, etc. Marx se acerca mucho a la paradoja central de Rousseau cuando afirma que «la democracia es *el enigma* resuelto de todas las constituciones», «*la esencia de toda constitución política*, el hombre socializado». Digamos esquemáticamente que, si Hegel pone el acento en la «sociedad instituida», Marx y Rousseau lo ponen en la «sociedad instituyente».

Estas pocas observaciones nos ayudan a comprender el sitio que ocupa la crítica de Marx en la teoría de la institución. Es verdad que su trabajo —tal como llegó a nosotros— se refiere a la última parte de los *Principios de la filosofía del derecho*, es decir, a los párrafos dedicados al Estado, mientras que descuida un poco los que Hegel consagra al concepto de institución. ¿Debe concluirse de ello que Marx niega todo contenido a ese concepto? El silencio de Marx se explica por la visión del derecho que adopta en todas sus obras de juventud. Marx piensa que las instituciones (y las leyes) constituyen la ficción ideológica (la superestructura) de la sociedad.

En tanto objeto real, la institución oculta la índole de las relaciones de producción y sirve de justificación a la clase dominante. En tanto objeto de conocimiento, la institución, por consiguiente, es sobredeterminada siempre por el análisis de la infraestructura económica.

Marx denuncia antes que nada lo que podría llamarse el «or-

ganicismo» de Hegel. Para este último, existe el Estado y nada más, o mejor dicho, fuera de él sólo existe una naturaleza caótica. «La familia y la sociedad civil —anota Marx— se presentan como el oscuro fondo natural donde se enciende la luz del Estado». En Hegel, la confusión entre sujeto y predicado es tal que el Estado como «organismo» constituye «la transformación de la idea en sus diferencias y en la realidad objetiva de estas» (Hegel, §269). Y Marx señala que «lo mismo puede decirse, con igual veracidad, sobre el organismo *animal* y el organismo político». La idea específica de la constitución política en modo alguno está contenida dentro de tal perspectiva. Y Marx continúa: «Ningún puente permite pasar de la idea general de organismo a la idea determinada del organismo de Estado o de la constitución política».

La definición hegeliana del Estado es una tautología que consiste en plantear la siguiente ecuación: el Estado es el estado de hecho más el derecho. Como se ve, Marx es sensible a la subsunción, por parte de Hegel, del momento de la universalidad en la idea del Estado. Hay en Hegel una tendencia a hipostasiar el momento de la universalidad del concepto de institución, que lo lleva a convertir el momento de la singularidad en una mera proyección del momento de la universalidad (las instituciones y las corporaciones son la encarnación del Estado en la sociedad civil), y a hacer del momento de la particularidad el momento de lo a-político, de la no-existencia política. Inspirándose en Rousseau (quien, por el contrario, subraya el momento de la particularidad como momento de la acción instituyente), Marx afirma: «Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetificado; la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetificado».

Más adelante, señalando que Hegel escotomiza «la verdadera unidad de lo universal y de lo particular», es decir lo singular, Marx replantea su antítesis en la forma siguiente: «La constitución no crea al pueblo; es el pueblo el que crea a la Constitución».

Ya se trate del «pueblo» o del «hombre», se advierte que Marx, en esta etapa de su reflexión, se ve obligado a referirse a los conceptos del derecho subjetivo: todavía no ha construido el sistema de referencia de las formas económicas que adoptará en *El capital*.

Marx destaca con suma nitidez el contenido ideológico de la teoría hegeliana del Estado cuando menciona la «policía» (la «burocracia»): como siempre, la ideología consiste en *conferir autonomía* a un concepto, en separarlo casi metafísicamente

de su sistema de referencia. «La burocracia tiene como supuesto inicial la *autonomía* de la sociedad civil en las corporaciones». Y un poco más adelante: «Hegel toma como punto de partida la *separación* entre el "Estado" y la sociedad civil, entre los "intereses particulares" y "el universal que existe en sí y para sí"; y es verdad que la burocracia se apoya en *esta separación*».

Marx esclarece con violencia las relaciones entre burocracia y corporación: «Las *corporaciones* son el materialismo de la burocracia, y la burocracia es el *espiritualismo* de las corporaciones». En tales condiciones, la burocracia se impone sobre la corporación: la primera es «burocracia inconclusa», mientras que la otra es «corporación consumada». La burocracia es al mismo tiempo «espiritualismo sórdido» y «materialismo sórdido»: el Espíritu objetivo, encarnado en el Estado, queda así reducido a manifestarse en «la real carencia de espíritu» de la burocracia. Todo ocurre como si faltara la mediación entre lo universal y lo particular, porque la burocracia es el cáncer que devora las instituciones convirtiendo sus objetivos «formales» (el servicio de la Idea, del Estado) en su contenido. Finalmente, el «círculo» vicioso e infernal de la burocracia es tal que el Estado ya no existe sino a través de ella. «Nadie puede escapar» de este círculo.

Otro aspecto de la crítica de Marx es su visión de la burocracia como *jerarquía del saber*. En sus obras de madurez, Marx acentuará la función del conocimiento en cuanto a la división del trabajo intelectual dentro de la fábrica, la aparición de la legislación sobre instrucción obligatoria, vinculada con el trabajo de los menores, y sobre todo el ascenso del saber a la condición de fuerza productiva, a medida que se desarrolla la automatización en la empresa.[7]

Dado que la burocracia es un «Estado imaginario», cada cosa tiene dos significados, «uno real, otro burocrático, así como el saber es doble, uno real y el otro burocrático». Tal como hay un fetichismo de la mercancía —que explicarán los primeros capítulos de *El capital*—, también hay un misterio y un misticismo del saber-mercancía, del saber-patrimonio de la burocracia. «El espiritualismo se convierte en un materialismo sórdido, el materialismo de la obediencia pasiva y de la fe en la autoridad», por intermedio de «esas formalidades masónicas» que son los exámenes. La burocracia no es la división técnica

7 K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, París, Anthropos, 1967-68; véase esp. el vol. I.

del trabajo, sino la institución de la separación, es decir, la división social del trabajo entre el Estado y la sociedad civil. Todo el sistema político de Hegel está erigido sobre esta separación fatal entre dos fatalidades. Negación en acto de la regulación social que las instituciones debieran asegurar, la burocracia denuncia involuntariamente la inadecuación de esas instituciones, incluyendo la inadecuación del Estado. Finalmente, según Marx, el Estado hegeliano, encarnación de la razón, constituye «una *realidad irracional* que es en todas partes lo contrario de lo que expresa, y expresa lo contrario de lo que es».

Si nos referimos a los tres momentos del concepto de institución, Marx nos confirma que en Hegel, y contrariamente a lo que pretende este filósofo del Estado, la universalidad es confiscada por el «Estado real» (el poder de la clase dominante) y por el «Estado imaginario» (la burocracia). Dicho de otra manera: el momento de la *singularidad*, en el cual la universalidad debería encarnarse normalmente para y por la mediación del momento de la *particularidad*, es vaciado de su contenido institucional en beneficio de la «organización pretendidamente racional de la burocracia», que no es sino la administración de los hombres. El concepto mismo de institución parece quedar vacío de su contenido.

El análisis de Marx sobre la *fábrica*, en el libro I de *El capital*, demostrará que la fachada institucional de una formación social se encarga de decir algo que no es su realidad, sino incluso lo contrario.

Para hablar de la fábrica como lugar original de la producción, instituido por el modo de producción capitalista en su fase de concentración de capitales y de desarrollo del maquinismo, Marx comienza por analizar el contexto histórico y el sistema de referencia teórico en los cuales se inscribe la nueva forma que es la fábrica.

El contexto histórico es el paso del taller artesanal a la manufactura, y de la manufactura a la fábrica. Para comprender la articulación y las rupturas entre estas diversas formas diacrónicas, es necesario construir un sistema de referencia sincrónico de la economía. Por eso *El capital* comienza analizando la *mercancía* como forma universal de la producción y del intercambio. Los conceptos de *valor* —de uso y de intercambio—, de *plusvalía* (plustrabajo), de *trabajo vivo*, de *división del trabajo*, de *proceso del trabajo*, de *relaciones de producción*, de *fuerzas productivas*, completan, junto con el concepto fundamental de *cooperación*, el sistema de referencia indispensa-

ble para captar el lugar de la fábrica en el sistema de las formas económicas, en el momento y los lugares (Inglaterra) donde Marx la estudia.

En este estudio hay, sin embargo, una parte jurídica. Es incluso una de las raras ocasiones en que, en *El capital*, Marx trata aisladamente el nivel «institucional». Muestra, a través de la historia de la legislación sobre la fábrica, cómo las transformaciones económicas y tecnológicas producen transformaciones del derecho: la cooperación, el maquinismo, la intensificación del trabajo, llevan a los poderes públicos a rellenar como pueden las brechas abiertas en el derecho establecido. Respecto de la escolaridad obligatoria, por ejemplo, Marx explica muy bien cómo esta institución, que Francia adoptará después de Inglaterra, lejos de constituir una medida generosa de la burguesía liberal, se había vuelto indispensable para que el Estado pudiera controlar las decisiones completamente anárquicas (anómicas, dirá Durkheim) de los empresarios en cuanto a empleo.

Obligando al empresario y a los padres a escolarizar de manera regular o irregular al menor —y por ese único medio— el Estado espera evitar una utilización demasiado «salvaje» del material humano. De hecho, Marx ve en la escolarización misma una continuación de la explotación de los niños: los maestros son reclutados como «capataces» y no como pedagogos. ¡Algunos de ellos son incluso analfabetos! El liberalismo instituye guarderías y no escuelas, a fin de «proteger» a los niños, durante algunos años —o aun durante algunos meses— de la esclavitud, de los malos tratos, del desgaste físico y moral, de la enfermedad.

El punto de vista «institucional» en la economía se pone igualmente de relieve con respecto a las modificaciones ocurridas en la patria potestad. Esta institución, cuya negatividad Hegel señaló precisamente en la sociedad (la sociedad, al relevar a los padres, niega una buena parte de la educación familiar), es fuertemente sacudida por el capitalismo, que arranca los hijos a sus padres para aumentar continuamente el infraproletariado no calificado y, por lo tanto, infrarremunerado. Marx observa con acierto que los menores no son explotados por la fábrica porque la patria potestad convierta al padre en dueño de la vida y de la muerte de su hijo, sino, al contrario, porque la fábrica y el sistema económico que esta representa exigen brutalmente el trabajo de los menores, transformando con ello la patria potestad; esta queda reforzada en apariencia y debilitada en realidad, porque, detrás del padre, la instancia que

arroja al niño en la horrible explotación de la fábrica no es otra que el Autócrata de la fábrica (la Máquina) o, si se quiere, el «imperio del Capital».[8]

Por ser una institución nueva y en permanente transformación, la empresa industrial presenta el *dispositivo analizador* que se ha mencionado antes respecto del Estado. Perturba el sistema institucional en vigencia, lo cual permite un análisis en acción de ese sistema. En el resto de su obra, y particularmente en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, que es a la vez un borrador, un resumen y una recopilación de notas para *El capital*, Marx esclarece la función que cumple el saber como fuerza productiva.

En la manufactura, la división del trabajo se reduce a una yuxtaposición de tareas semejantes (más diferenciadas en comparación con el taller artesanal, pero poco o nada jerarquizadas). Con la fábrica y el maquinismo, el personal se divide más nítidamente en dos categorías: por una parte, la mano de obra no calificada o calificada, destinada a servir al Autócrata y a obedecer órdenes; por otra parte el personal de dirección (conducción) y el personal de especialistas, ingenieros, investigadores, caracterizado por un alto nivel de conocimientos tecnológicos. Al entrar en la fábrica, el saber modifica la división del trabajo y la relación del hombre con su material y con los demás miembros del «trabajador colectivo».

El proceso de trabajo escapa a la mayor parte de los trabajadores como proceso controlable o simplemente comprensible. La jerarquía del poder se somete parcialmente a la jerarquía del saber. Parcialmente, decimos, por dos razones. En primer término, no se puede asimilar el personal tecnológicamente superior al personal encargado de controlar a los trabajadores; Marx compara este último con militares, que manifiestan en la fábrica el poder del Estado en armas, y encarnan al mismo tiempo la compulsión y la explotación a las que son sometidos los obreros. Además, tal como surge en la actualidad a propósito del papel de la tecnocracia, no es exacto decir que en la empresa el poder cambia de manos con el ascenso del saber como fuerza productiva. Aun si son los «*managers*» quienes de hecho —tras la fachada carismática de un gran patrón, o la fachada jurídica de un consejo de administración— gobiernan

8 Así lo confirma la historia del derecho. Cf. J. Leáuté, *Les eclipses et les renaissances d'institutions en droit civil français*, París, Ancienne Imprimerie de la Cour d'Appel, 1946. Cf. también Du Plessis de Grenedans, *Histoire de l'autorité paternelle*, 1900.

la empresa, el verdadero poder está en otro lado: en el capital, es decir, ni en el tecnócrata ni en el patrón, ni siquiera en los más fuertes accionistas representados dentro del consejo de administración, sino en los bancos.
El saber modifica el proceso de trabajo mediante la «racionalización», acelera el proceso de descomposición de la antigua empresa industrial (fábrica), para originar las modernas formas de producción: pero, al contrario de lo que hoy piensan muchos sociólogos, no reemplaza al capital y no cumple una función idéntica a la de este. Se halla siempre al servicio del rendimiento, de la plusvalía. Lo que modifica es el sistema institucional de la empresa (y, a modo de consecuencia, de otras instituciones tales como la escuela y la Universidad).
En cambio, la división en clases de la sociedad, y la guerra civil permanente instituida entre esas clases, no son atenuadas o suprimidas por el hecho de que la distribución demográfica de esas clases, la estratificación y la movilidad sociales, sufran profundos cambios.
En tales condiciones, cabe preguntarse por qué el marxismo experimenta tantas dificultades para pensar esa evolución de las instituciones económicas producida bajo el efecto de los progresos tecnológicos. En este caso, como respecto del Estado y de las grandes instituciones directamente dependientes de él, hablar simplemente de ideología impide plantearse el problema en términos institucionales. Un obstáculo parece interponerse entre el análisis de las relaciones de producción y el análisis de las instituciones. Sin embargo, estas últimas, como lo prueban los ejemplos que hemos extraído del libro I de *El capital*, están siempre presentes: preexisten a la aparición de una nueva formación económica, influyen sobre la organización y la institucionalización de estas formaciones, y son a su vez modificadas por estas; subsisten mucho tiempo, en proceso de extinción o manteniéndose intactas, luego de la desaparición de una o varias formaciones económicas.

III. La revolución y el obstáculo institucional

Engels propone una definición «materialista» de la institución»:[9]

9 F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de L'Etat*, edición de 1884, prefacio, París, Ed Sociales.

«Según la concepción materialista, el factor determinante es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción tiene, a su vez, doble naturaleza. Por un lado, la producción de medios de existencia, de objetos que sirven para la alimentación, el vestido, la vivienda, y útiles necesarios para todo ello; por otro lado, la producción de esos mismos hombres, es decir, la propagación de la especie. Las instituciones sociales bajo las cuales viven los hombres de una determinada época histórica y de un determinado país están determinadas por esos dos tipos de producción, es decir, por el estadio de desarrollo en que se encuentran el trabajo, por una parte, y la familia, por la otra».

Para Engels, las instituciones son «efectos» del modo de producción; son determinadas por el trabajo y la familia. Pero la división del trabajo ¿no es a su vez una institución? En cuanto a la familia, está claro que se trata de una institución, y la definición de Engels es de un materialismo tan tautológico como las definiciones idealistas de Hegel.
Lenin tropieza con los mismos problemas cuando quiere analizar la revolución institucional emprendida por los Soviets. Mientras hace la crítica de las instituciones burguesas, le resulta fácil impugnar «la maquinaria estatal», el parlamentarismo, y «las dos instituciones más características de esa maquinaria estatal: la burocracia y el ejército permanente».[10] Retomando las últimas opiniones de Marx con respecto a este tema (principalmente en la *Crítica del programa de Gotha*), ve el paso a la sociedad comunista como una extinción o muerte lenta del Estado.
Las dificultades militares y económicas, la práctica institucional de Lenin y de las vanguardias obreras, conducirán al teórico-práctico del Estado a posiciones más conservadoras. La transición de la universalidad ilegítima del Estado burgués a la universalidad legítima del Estado socialista se definirá por una fase de experimentación política. En busca de instituciones singulares, capaces de asegurar, si no el reemplazo de la «maquinaria estatal», por lo menos su muerte lenta, la revolución, en la persona de sus dirigentes, verá cada vez más la negatividad pura en el principio de los consejos. ¿Cómo hacer para que el pueblo entero controle y administre la producción? ¿Cómo erigir, en tanto órgano centralizador, «un aparato de Estado universal, totalmente moderno y a la vez sin burocra-

10 V. I. Lenin, *L'Etat et la révolution* (1918), París, Gonthier, 1964.

cia»? Tal es la pregunta que Lenin plantea, y a la cual no responderá, salvo de manera brutal, reprimiendo, con la ayuda de Trotski, los últimos impulsos de la «oposición obrera», que un hegeliano habría podido bautizar como «negatividad obrera».[11]

Lenin plantea sin cesar dos obstáculos insuperables: por un lado, los imperativos de la producción; por el otro, la importancia del saber y de la competencia. Estos dos obstáculos se levantan entre el proyecto soviético y su realización, entre la ideología del *self-government* y la revolución cultural que supondría la realización de dicha ideología; pero lo propio de toda ideología consiste en no realizarse, impedir esa realización de la que ella habla y ocultar las realizaciones que ella niega.

El freno aplicado por Lenin bajo la forma de una nueva política económica (la NEP) es acompañado por una nueva política institucional y una nueva política cultural. La revolución institucional fracasó en el plano de la familia porque los bolcheviques habían efectuado un análisis ingenuamente «funcionalista» (diríamos nosotros) de la institución. «Los revolucionarios se proponían sustituir la familia, considerada como una pequeña empresa cerrada, por un sistema completo de servicios sociales: maternidades, guarderías de niños, jardines de infantes, restaurantes, lavanderías, dispensarios, hospitales, organizaciones deportivas, cines, teatros, etc. La completa absorción de las funciones económicas de la familia por la sociedad socialista, al unir toda una generación mediante la solidaridad y la asistencia mutua, debía traer a la mujer, y con ello a la pareja, una verdadera emancipación del yugo secular (...) A este respecto no cabe ninguna ilusión (...) La solemne rehabilitación de la familia que se produjo —providencial coincidencia— al mismo tiempo que la del rublo, resulta de la insuficiencia material y cultural del Estado».[12] El papel de la producción está indicado por «insuficiencia material», mientras que el papel de la teoría lo está por «insuficiencia cultural». En efecto, la concepción de la institución como conjunto de «funciones» —y, por añadidura, solamente económico— o conjunto de «servicios», manifiesta una curiosa insuficiencia teórica. Situándose en el plano de la organización, y no en el

11 Lo atestiguan los textos de la oposición obrera, ahora traducidos en gran parte, y las actas del 9º y 10º congreso del partido (1920 y 1921).

12 L. Trotski, *La révolution trahie* (1936), reimpreso en *De la révolution*, París, Ed. de Minuit, 1963.

plano de la institución, los revolucionarios han hecho un mal análisis funcional, mientras creían hacer un análisis institucional; el verdadero análisis institucional se efectuará cuando, bajo Stalin, sea «rehabilitada» la familia. Más allá de las «necesidades primarias» que la institución familiar satisface, esta se encarga de satisfacer ciertas «necesidades derivadas», tales como la educación represiva, la vida privada y la monogamia formal.

Una especie de residuo, o de elemento irreductible a lo económico, parece manifestarse entonces en la institución cuando el economismo pretende atacarla.

Otro ejemplo, sin embargo, indica la importancia del obstáculo institucional para el pensamiento marxista. Se lo encuentra no ya en el plano de las instituciones tradicionales y de su transformación a través del socialismo, sino en el de las propias instituciones revolucionarias: en el nivel del funcionamiento del partido.

En *Nuevo Curso*,[13] Trotski ofrece uno de los más bellos estudios de psicología social aplicada al partido como institución. Las contradicciones propias de ese tipo de institución que es un grupo agonístico institucionalizado se esclarecen más porque el autor, lejos de ser un sociólogo observador, era uno de los actores más comprometidos en estas mismas contradicciones.

Desde el punto de vista del análisis institucional, hay que detenerse en los primeros capítulos, dedicados sucesivamente a «La cuestión generacional en el partido»; «La composición social del partido»; «Grupos y formaciones fraccionales»; «El burocratismo y la revolución».

Para comenzar, Trotski señala que el partido, debido a su victoria, experimentó «un crecimiento rápido, hasta anormal». Atrajo no solo a trabajadores, sino también a «funcionarios, arribistas y políticos». Y continúa: «Hace dos o tres meses, el solo hecho de señalar el burocratismo del aparato, la autoridad excesiva de los comités y de los secretarios, era recibido por los representantes responsables del "viejo curso" (...) con gestos despectivos o indignadas protestas».

El diagnóstico aplicado es el siguiente: «El peligro fundamental del viejo curso (...) es que el aparato manifieste una tendencia gradual a oponer algunos miles de camaradas, que forman los cuadros dirigentes, al resto de la masa, que para ellos no es más que un objeto de acción». La vieja generación, en-

13 L. Trotski, *Cours nouveau* (1923), reimpreso en *De la révolution.*

carnación del viejo curso, debe «ser dejada de lado» en beneficio de la nueva generación, o por lo menos cambiar de orientación, asegurar un «nuevo curso».
La cuestión generacional es, de hecho, menos importante que la cuestión de la composición social del partido. Dos circunstancias determinan la burocratización de este; por un lado, muchos comunistas se ocupan en tareas de funcionarios; por otro, la educación saca de la fábrica los jóvenes elementos proletarios. Trotski concluye: «La creciente concentración de la atención y de las fuerzas del partido sobre las instituciones y aparatos gubernamentales», aliada a «la lentitud del desarrollo industrial», es el origen del burocratismo.
Clases de edad, capas sociales, crean en el interior del partido una segmentación que sería vano tratar de disimular. El burocratismo en el partido es un fenómeno nuevo y no una supervivencia; en efecto, los grupos heterogéneos que componen el partido están «separados unos de otros por sus funciones en el Estado». El partido se divide en grupos segmentados y heterogéneos porque el Estado se burocratiza en lugar de extinguirse. La otra vía es «la democracia viva y activa en el interior del partido». De allí que, retomando las tesis de la oposición obrera que él había combatido, Trotski pueda afirmar que «la cuestión de los grupos y de las fracciones dentro del partido se ha convertido en el pivote de la discusión».
Este problema se plantea en términos tales, que la respuesta no deja lugar a dudas. Según Trotski, se trata de probar la legitimidad de las tendencias y de las fracciones; en otros términos, la preeminencia de la instancia grupal sobre la instancia institucional: «Si no se quiere que haya agrupamientos permanentes, hay que evitar los agrupamientos temporarios; y para que no haya agrupamientos temporarios, no debe haber divergencias de puntos de vista, porque donde hay dos opiniones la gente se agrupa fatalmente». Y prosigue: «Por otra parte, ¿cómo evitar las divergencias de opinión en un partido de medio millón de hombres, que dirige el país en condiciones excepcionalmente complicadas y penosas? Esta es la contradicción esencial».
En verdad, Trotski piensa que hay una «línea» susceptible de evitar la constitución de fracciones (en el sentido de «agrupamientos provisionales o duraderos»). Esta «línea» consiste en prestar oídos a la voz de la masa, en no considerar toda crítica como una manifestación fraccional, en no obligar «a comunistas conscientes y disciplinados a callar sistemáticamente o constituirse en fracciones». El dogmatismo, creyendo combatir las

fracciones, no hace más que suscitarlas. El «fetichismo de la organización» cree luchar por la unidad doctrinaria; en cambio, instaura la burocracia.
Estas pocas observaciones de Trotski ponen el acento en dos aspectos del obstáculo institucional en el marxismo.
Por un lado, se advierte la dificultad que el partido, en tanto institución con funciones hegemónicas (en la época de la «dictadura del proletariado»), experimenta en su proyecto, o en su vocación de «instituyente» del conjunto de sus miembros y del conjunto de la población. Cuando debería favorecer la capacidad instituyente de sus miembros, de sus instancias y del resto de la población, cumple una función inversa. Se presenta como algo concluido, como cosa instituida, y no como fuerza instituyente.
El segundo aspecto del obstáculo institucional reside en la incapacidad que experimenta el partido para analizar en términos sociológicos correctos su segmentaridad, su heterogeneidad, sus conflictos internos. Optando por una ideología dogmática el partido se priva de estudiar —como intenta hacerlo Trotski— las relaciones entre su estructura y la estructura de la sociedad global. Un estudio así permitiría comprender las separaciones y las articulaciones entre agrupamientos provisorios o duraderos dentro del partido, no como el producto de influencias maléficas, sino como resultante de la estructura institucional del país. Una vez más, la burocracia es sin duda el «espiritualismo sórdido» del Estado, la fachada destinada a ocultar la índole de los conflictos objetivos en la «sociedad civil» y entre el aparato estatal y la sociedad civil.
La historia demostró que Trotski, al optar por el agrupamiento contra la institución congelada, no hizo más que diferir la cuestión. En la actualidad persiste el obstáculo institucional. Se lo encuentra tanto en la hostilidad, incluso en la lucha solapada o abierta entre partidos organizados y fracciones (o «grupúsculos»), cuanto, dentro de las fracciones y de los grupúsculos, entre la «dinámica del grupo» y el proyecto —propio de casi todos los grupúsculos— de constituirse en partido, de institucionalizarse. El criterio de duración, tan importante para dar un contenido al concepto de institución, es también aquí decisivo: un agrupamiento agonístico que quiera ser durable, aunque sea en el nivel de cierta continuidad ideológica, no se convierte forzosamente en un partido organizado, pero deja de ser un agrupamiento agonístico. La antinomia entre democracia y organización, espontaneidad y regla establecida, es casi tan impresionante como en la época en que la *Antígona*

de Sófocles oponía las «leyes subterráneas» a las leyes de la *polis*.

Así lo ilustra, además, la polémica entre Trotski y Rosa Luxemburgo con respecto a la disolución de la Constituyente por Lenin y Trotski, en 1917.[14]

Veamos cómo justifica Trotski esta disolución del órgano representativo por el gobierno revolucionario: «Las instituciones democráticas han demosttado que no pueden resistir la presión de los actuales antagonismos, a veces de orden internacional, otras veces de orden interior, y con suma frecuencia de ambos órdenes a la vez (...) Por analogía con la electrotecnia, la democracia puede ser definida como un sistema de interruptores y de fusibles contra las corrientes demasiado fuertes de la lucha nacional o social (...) Una sobrecarga de corriente se manifiesta con frecuencia cada vez mayor en los diferentes puntos de la red europea. Bajo la presión demasiado elevada de antagonismos sociales e internacionales, los fusibles se funden o saltan. Tal es la índole de los cortocircuitos de dictadura. Los fusibles más débiles son, evidentemente, los primeros en ser afectados» (tomado del prefacio de 1935). Rosa Luxemburgo, por su parte, se opone con brío a la disolución de la Duma. Donde Trotski denuncia el pesado mecanismo de las instituciones democráticas, ella habla de «la onda vital de la opinión popular» que «baña constantemente los cuerpos representativos, los penetra, los dirige». Según ella, el sistema representativo no es democrático en sí mismo; permite que se expresen las corrientes democráticas cuando estas surgen y estallan. «El "pesado mecanismo de las instituciones democráticas" tiene un poderoso correctivo: precisamente en el movimiento vital de las masas, en su pasión ininterrumpida. Cuanto más democrática es la institución, tanto más viva y fuerte es la pulsación de la vida política de las masas, más inmediata y más total es su acción (...) El remedio inventado por Lenin y Trotski, es decir la supresión de la democracia en general, es peor todavía que el mal que pretende curar: en efecto, obstruye la única fuente viva de donde pueden surgir las correcciones a todas las insuficiencias congénitas de las instituciones sociales: la vida política activa, sin trabas, enérgica, de las más amplias masas de la nación».

Según Rosa Luxemburgo, tanto como según Trotski, las ins-

14 L. Trotski, *Terrorisme et communisme*, París, Union Générale d'Editions, 1963. Rosa Luxemburgo, *La Révolution Russe*, París, Librairie Populaire, 1922.

tituciones democráticas revelan una carencia. Pero este opina que tal carencia las condena, mientras que aquella la considera, por el contrario, como la condición para el despliegue de las fuerzas instituyentes. Lo que a juicio de Trotski es obstáculo institucional para la instauración de la revolución, a juicio de Rosa Luxemburgo es condición o premisa institucional para el desarrollo de la revolución. En opinión de ella, el derecho de sufragio no es solamente un procedimiento instituido por la «democracia» burguesa, sino también «una anticipación de la situación jurídica que debería establecerse sobre una base económica socialista ya realizada, y no en el período transitorio de la dictadura proletaria». Y la tesis espontaneísta, que en la misma época sostenían en Rusia la oposición obrera y el anarquismo, se expresa en la forma lírica siguiente: «Solo una vida que fermenta sin trabas emprende mil formas nuevas, improvisa, recibe una *fuerza creadora*, corrige ella misma sus errores».

Con Rosa Luxemburgo no estamos muy lejos de la teoría institucional de Cardan, cuya originalidad consiste en analizar la institución como compuesta por dos instancias: lo instituyente y lo instituido.

IV. La crítica «institucionalista» de Cardan

En los últimos textos publicados por la revista del grupo *Socialisme ou Barbarie*, Cardan procura abordar el concepto de institución desde el ángulo marxista, apoyándose en las ciencias humanas (psicoanálisis, antropología). Es una tentativa demasiado insólita para no comentarla.[15]

Cardan parte de la unión y de la tensión entre la *sociedad instituyente* y la *sociedad instituida*. La alienación es la *«heteronomía instituida»*. La alienación «aparece entonces como *instituida*, o al menos como fuertemente condicionada por las instituciones (vocablo que aquí se aplica en el sentido más amplio, incluyendo en especial la estructura de las relaciones de producción)».

La dialéctica de lo instituyente y de lo instituido se desarrolla así: «Hay lo social instituido, pero esto presupone siempre lo social instituyente». En épocas normales, lo social se mani-

15 P. Cardan, «Marxisme et théorie révolutionnaire», *Socialisme ou Barbarie*, nº 39, marzo-abril de 1965, y nº 40, junio-agosto de 1965.

fiesta en la institución, pero esta manifestación es verdadera y a la vez falaz en cierto modo como lo indican los momentos en que lo social instituyente irrumpe y emprende su tarea sin intermediarios: los momentos de revolución. Pero esta tarea apunta inmediatamente a un resultado: darse de nuevo una institución para existir en ella de manera visible; y cuando esta institución queda planteada, «lo social instituyente se aparta, toma distancia, se encuentra ya también en otro lado».

Esta descripción reproduce mil comprobaciones o juicios similares sobre la victoria final de la burocracia, la lentitud de la organización, la derrota permanente de la espontaneidad. Como se verá, el esquema sartreano de la institución expresa la decepción que sufre todo intelectual comprometido en una organización o en un pequeño grupo revolucionario. La institución aparece en este caso como negatividad, mientras que la universalidad (unidad positiva) queda reservada al alto grado de participación de los pequeños grupos en su fase de «fusión», de institucionalización «libre», de revolución permanente.

El concepto de alienación, adoptado por Cardan, se articula entonces con una crítica de las instituciones: la alienación es «autonomización de las instituciones con respecto a la sociedad». Durante una larga crítica de la «concepción económico-funcional» de la institución, Cardan señala que ni Marx ni los funcionalistas percibieron el nivel simbólico de este concepto, y lo reificaron en su forma jurídica. Lo que es simbólico en la institución es el hecho de *representar, en un sector particular de la práctica social, el sentido del sistema social en su conjunto.* Dicho de otro modo, la institución no está forzosamente donde se manifiesta nominal o jurídicamente, pero se encuentra siempre donde las relaciones de producción son «instituidas» de manera aparentemente necesaria, natural y eterna. Entre el momento de la singularidad (lo social instituido) y el momento de la particularidad (lo social instituyente), Cardan distingue el momento de la universalidad como momento de la regulación social permanente, legitimada siempre por los partidarios de la revolución permanente. ¿Por qué la universalidad de la institución es el lugar de la tensión entre instituyente e instituido? Porque es el lugar donde se manifiesta el «componente imaginario» de la institución: «Más allá de la actividad consciente de institucionalización, las instituciones han hallado su fuente en lo *imaginario inconsciente.* Eso imaginario debe entrecruzarse con

lo simbólico (de lo contrario, la sociedad no habría podido «reunirse») y con lo económico-funcional (de lo contrario, no habría podido «sobrevivir»).
Por consiguiente, lo imaginario no es el lugar de la alienación, una fuga ante las dificultades de la simbolización. Cardan observa que Marx concibe el fetichismo de la mercancía como una condición indispensable para que funcione el sistema de la mercancía, no como mera superestructura de enmascaramiento.

«Cuando se afirma, en el caso de la institución, que lo imaginario no cumple ninguna función porque hay problemas "reales" que los hombres no llegan a resolver, se olvida entonces, por un lado, que los hombres llegan precisamente a resolver esos problemas reales, en la medida en que los resuelven, solo *porque* son capaces de lo imaginario; y por otro lado, que esos problemas reales no pueden ser problemas (...) sino en función de un imaginario central de la época o de la sociedad considerada».

La definición de la institución es, en última instancia, la siguiente:

«La institución es un circuito simbólico, socialmente sancionado, en el cual se combinan, en proporciones y relaciones variables, un componente funcional y un componente imaginario. La alienación es la autonomización y el predominio del momento imaginario en la institución, lo cual entraña la autonomización y el predominio de la institución respecto de la sociedad».

La crítica de Cardan a Marx consiste en que, según este último, las instituciones forman parte de la superestructura y son determinadas por la infraestructura económica. Son «formas» que expresan un «contenido»; pero este contenido, esta «sustancia» económica *existe*, por consiguiente, *antes* de su expresión jurídica. Como circuito articulado a escala de la sociedad, «circuito a la vez real y simbólico que se autosanciona», las relaciones de producción son una institución. Las clases, la relación burocracia-proletariado, son instituciones, como lo es también la relación amo-esclavo. La economía «no puede existir sino como institución»: las formas del intercambio (forma-mercancía, y más en especial, la «forma-equivalente» que es la moneda) son instituidas en el marco de un

sistema institucional [16] del que la banca, la bolsa, la empresa industrial y comercial, la compañía, el trust, no son sino las manifestaciones más visibles. Las relaciones sociales no son la expresión de un contenido que, en último análisis, sería la economía: «Lleven o no un ropaje jurídico (...) han sido establecidas como maneras de obrar universales, simbolizadas y sancionadas». El marxismo tiene razón cuando critica su autonomización en la ideología de las «relaciones humanas»; pero eso no justifica autonomizar las relaciones de producción, ya que lo económico, al igual que lo jurídico, está instituido.

La crítica de Cardan tiende a situar en una totalidad el conjunto de elementos reguladores del sistema social, y esto se presta a discusión. En efecto; aunque lo económico nunca será la mera expresión de las condiciones materiales de existencia, es cierto que la relación entre penuria y abundancia está ligada a variables naturales, geográficas, históricas. El estado de las fuerzas productivas es, sin duda, un determinante esencial del sistema institucional, ya que la relación del hombre con la naturaleza determina siempre las relaciones que los hombres establecen entre ellos. Estos dos tipos de relaciones componen lo que Marx denomina el proceso de trabajo. Este último determina la división del trabajo, que antes de ser técnico es siempre social. Y la institución surge como un ajuste —provisional o duradero— de las categorías sociales en función de la división del trabajo.

Sin pretender anular la oposición entre Cardan y Marx, propondremos la siguiente hipótesis: la institución puede ser analizada como la distancia que separa, en todo momento, la división técnica y la división social del trabajo. Esta distancia es, en parte, imaginaria, dado que se apoya en la ideología de los dones, aptitudes y competencias, es decir, finalmente, en la creencia en una «división psicológica del trabajo» (se-

16 Aquí se deja de lado el estudio de las instituciones económicas y la teoría del institucionalismo económico, actualmente olvidada. Véase G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, vol. I; véase también G. Pirou, *Les nouveaux courants de la théorie économique aux Etats-Unis*, vol. II: *L'économie institutionnelle* (en particular los caps. 2, 4 y 5); o también F. Perroux, *Economie et société*, París, PUF, 1960. En el cap. 4, titulado «La dialectique des institutions: contrainte, échange, don», Perroux define así la institución: «Las instituciones son marcos duraderos de acción, reglas duraderas del juego social y de los hábitos colectivos, por oposición a actos o acontecimientos sucesivos y discontinuos». Por último, Parsons señala la dificultad de aplicar la teoría institucional en economía.

gún la edad y el sexo, según la raza, etc.) que de hecho siempre es sobredeterminada por el estado de las fuerzas productivas, por la tecnología (esta división psicológica del trabajo permite actualmente orquestar los grandes lugares comunes sobre la robotización del hombre mediante la máquina, así como permitía, en los comienzos de la gran industria, comparar permanentemente al hombre con su predecesor inmediato, el animal, como fuerza de trabajo). Esta distancia es igualmente real, puesto que es determinada por la tecnología y por la división de la sociedad en clases. Permite al burgués «distinguirse» reservándose tareas, aunque sean mediocres, en el trabajo no manual. El «embrutecimiento» o la «robotización» del hombre en el proceso de trabajo sugieren que la división técnica del trabajo es malsana —anómica— porque desvirtúa el destino supuestamente normal del cuerpo y el psiquismo humanos. Sin embargo, es inútil tratar de analizar la anomia del proceso de trabajo recurriendo a tales consideraciones. Así se deja escapar lo esencial: el hecho de que la «fatalidad» del embrutecimiento o de la robotización es una fatalidad socialmente instituida y legitimada en nombre de la exigencia social. Como se ha visto en el ejemplo de la fábrica, el saber abandona el proceso de trabajo del obrero, para refluir hacia su regulación externa. Pero la separación entre quienes dirigen y quienes ejecutan no es un estado natural ni mucho menos, sino una institución que permite mantener la disimetría de las relaciones de producción. Experiencias de trabajo cooperativo o de autogestión indican que la división técnica dentro de la empresa no es sino la proyección de cierta imagen de la sociedad. Los conocimiento especializados son indispensables para el control, la investigación, la comercialización, etc.; pero si la especialización parece imponerse, no es porque el sistema de la producción sea racional, sino, al contrario, para adaptar a sus propios fines un sistema profundamente irracional. Por ejemplo: el especialista de estudio de mercado existe sólo para atestiguar que la comercialización de los productos escapa a sus productores. El ingeniero de fabricación existe para mantener una diferencia entre las categorías sociales privadas de cultura y una categoría social que tiene el privilegio de la cultura. Análoga en ello al Estado, la empresa capitalista es un principado cuya función consiste en mantener la desigualdad social instituida, promoviendo al mismo tiempo la producción y el consumo de su «sociedad civil» de trabajadores asalariados.
Estado, familia, partido, empresa... El análisis de estas ins-

tituciones en el sistema de referencia marxista no contradice forzosamente el análisis institucional. Aquello que el sociologismo de la teoría de las organizaciones deja de lado, o considera como un dato «natural», pasa a ser objeto del análisis institucional: a saber, el circuito de las relaciones instituidas e instituyentes que sirve de materia prima para la instauración y el funcionamiento de estas formas sociales que son la empresa, el partido, la familia o el Estado.

3. El concepto de institución en sociología

I. Sistemas de referencia

Los precursores de la sociología recurren a la misma arqueología del concepto de institución que los filósofos del derecho, los teóricos marxistas y los socialistas utópicos. Saint-Simon, Comte, Spencer, deben mucho a la corriente tradicionalista que se desarrolló durante la emigración y en el transcurso de la Restauración. Valorizado desde la perspectiva de una liquidación de la Revolución y de las concepciones rousseaunianas, el concepto —mejor dicho, la noción o la categoría— de institución será nuevamente utilizado desde la perspectiva de una liquidación del socialismo. Esto significa que le costará mucho desprenderse de la ideología que considera positivo el orden establecido.

Pese a la presencia imponente, pero a menudo poco accesible, de la síntesis hegeliana, la querella entre derecho subjetivo y derecho objetivo ocupa todo el siglo XIX. Se manifiesta en la mayoría de las filosofías sociales, así como en la evolución de la ciencia histórica,[1] y preside igualmente la elaboración de la sociología.

Heredera del positivismo y de la escuela del derecho objeti-

1 Las variaciones del concepto de institución en la historia no carecen de interés para el presente trabajo. Optando por la preeminencia de la génesis conceptual sobre la temporal, se prefirió finalmente dejar de lado la historia institucional, cuyos desarrollos son muy visibles en la época inicial de la sociología: Tocqueville, por ejemplo, hace un verdadero análisis institucional del sistema americano. Dedica gran atención a la instancia «instituyente» del concepto de institución, así como al estado de anomia introducido por la institución de la manufactura: según él, «una teoría industrial más poderosa que las costumbres y las leyes» viene a trastornar el magnífico sistema institucional de la democracia. De igual manera, su análisis institucional de la Revolución Francesa pone en evidencia, antes de Marx, la función de la burocracia y de la lucha de clases. Las «instituciones detestables» de la «maquinaria administrativa» no habrían suprimido o comprometido la democracia «si hubiera estado permitido discutirlas». De un modo general, la visión de Tocqueville pone de relieve la índole dialéctica de las re-

vo, la escuela francesa de sociología hace de la institución el objeto de la nueva ciencia. En esta fase triunfalista e intervencionista (ya que la sociología era, en cierto modo, una parte de la ideología oficial de la Tercera República), la cuestión reside en saber si —habiendo «fracasado» el marxismo— las ciencias sociales deben hacer suyo el proyecto de reconstrucción de la sociedad. Cabe preguntarse asimismo en qué medida la moral no depende, en adelante, de la ciencia de las costumbres: el conflicto político entre el Estado republicano y la Iglesia católica sobredetermina abiertamente este debate, que conducirá a la Separación, o dicho de otro modo, a esta «secularización de las instituciones» que Jules Ferry adoptó como programa. Secularización completa en apariencia, pero de hecho superficial (jurídica) y provisional, es decir, sometida a la historia y a la dialéctica institucionales: es cierto, sin embargo, que la sociología moderna, «científica», nació al abrigo de la ilusión de una institucionalización total y definitiva de las ideas positivas, de una adecuación lo más perfecta posible entre la sociedad civil y las ideas de los

laciones que mantienen las instituciones. En sus análisis, que sin embargo no parecen inspirados en Hegel, los tres momentos del concepto están casi siempre presentes.

Otros historiadores, como Fustel de Coulanges y, más cerca de nosotros, Seignobos, abordan el concepto de institución. Seignobos se opone a Durkheim y a su escuela. Muestra que la institución no es una «cosa», sino un objeto imaginario: «No se ven las instituciones que se describen» (...) «Se analizan imágenes», declara en su *Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, Alcan, 1901.

Por último, muchos historiadores contemporáneos asignan un importante papel a la historia institucional, siguiendo en esto la tendencia inaugurada por la colección *Evolution de l'humanité*. Citemos, por ejemplo, M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archäique*, Maspero, 1967; R. Mousnier, *Etat et société en France aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*, París, CDU, 1969; E. Balazs, *La bureaucratie céleste*, París, Gallimard, 1968.

Este procedimiento histórico enriquece el contenido del concepto de institución, al acentuar la dialéctica de la estructura y del acontecimiento:

Momento de la universalidad	Estructura	Nivel tópico
Momento de la particularidad	Acontecimiento	Nivel dinámico
Momento de la singularidad	Estructura-Acontecimiento	Nivel morfológico

sociólogos.[2] El concepto de institución sigue estando marcado por la inflexión que sufrió en esa época.
Objeto real y objeto de conocimiento a la vez, la institución evoca alternativamente las coacciones sociales que han de reforzarse, transformarse o suprimirse, y la idea de invariantes sociales a los que resulta muy difícil vaciar de toda trascendencia. Otro debate, con frecuencia muy vivo, opone entonces los juristas y los filósofos del derecho a los sociólogos. Sobredeterminado por factores ideológicos e institucionales (lucha por el poder en la Universidad y fuera de ella), el problema se reduce a saber si el derecho no será absorbido por la sociología. En efecto: la ley, tan conocida en sociología del conocimiento, según la cual las nociones normativas desaparecen en beneficio de las nociones objetivas, parece condenar al derecho a convertirse en un objeto de la sociología entre muchos otros . . .
En el curso de esos «años esclarecidos» de la Tercera República, y por lo que se refiere a Francia, las ciencias sociales surgen como una región virgen del saber, el saber de la sociedad sobre sí misma. Contra la opinión del historiador Berr, quien vinculó su nombre con la colección *Evolution de l'humanité*,[3] los sociólogos de la época creen que la sociedad se piensa a sí misma, y que la secularización de las instituciones es sinónimo de transparencia social.
En los demás países, la sociología intenta igualmente separarse de la historia, de la filosofía del derecho y de la economía. Weber[4] en Alemania, Pareto en Italia, consideran los

2 Por su parte, Maurice Hauriou, otro crítico de Durkheim como Seignobos y Tarde, percibe el carácter transitorio de la separación. Su comentario titulado *Principes de la loi du 9 décembre 1905 sur la Séparation des Eglises et de l'Etat* es como el canto del cisne de la filosofía del derecho en Francia. Allí señala que el Estado tiene que aparecer como reformista, y hasta revolucionario, para permitir que nuevas capas sociales alcancen nuevos tipos de bienes. Pero sobrevendrá un nuevo acercamiento entre la Iglesia y el Estado cuando «una capa suficientemente numerosa del proletariado moderno haya sido satisfecha por la organización de nuevos bienes». La separación se atenuará, «primero porque, habiéndose vuelto más conservador el Estado, las afinidades se harán sentir con más fuerza que las antinomias, y luego porque es natural que todas las instituciones poderosas se coordinen mutuamente» (Sirey, 1906, pág. 2).
3 «La sociedad no piensa», «El psiquismo se institucionaliza»: estas fórmulas aparecen en los prefacios escritos por Berr para los diferentes volúmenes de la colección que dirige, y desmienten el apacible racionalismo de la escuela francesa de sociología.
4 M. Weber, «Essai sur quelques catégories de la sociologie compré-

grandes reguladores de la sociabilidad (derecho, moral, educación) como los objetos privilegiados de la nueva ciencia. El objetivismo, el positivismo, el racionalismo, siguen apadrinando las ciencias sociales, ya que Freud aún no ha aparecido, o se lo ignora.

El institucionalismo florece igualmente en la sociología norteamericana. Sin embargo, la influencia de Weber o Durkheim se conjugará pronto con la influencia de la psicología social, de la fenomenología y del psicoanálisis (o, al menos, de una psicología de la «personalidad» más o menos marcada por las inclinaciones psicoanalíticas que nutren al culturalismo). Ante las «disfunciones» iniciales de la sociedad industrial, los norteamericanos son los primeros en reaccionar, por haber sido los primeros afectados: la teoría de los grupos viene a rivalizar con la teoría de las instituciones. El sistema de referencia del concepto de institución vacila cada vez más, la institución se convierte en un punto ciego de la sociología. La sociología del *New Deal*, y luego la sociología de la «guerra fría», emprenden la búsqueda del vínculo social en la vivencia de los grupos y en los «sistemas de acción», porque la relación con las instituciones ya no indica más que un vínculo rígido, reificado. Las nociones de organización, de estructura, absorben poco a poco el concepto de institución.

El estatuto teórico de la sociología se vincula entonces, al menos en parte, con las vicisitudes del concepto de institución. Existen diversos sistemas de referencia sociológica, entre los cuales dicho concepto se desliza sin cesar. En el sistema de referencia marcado por la tradición del derecho objetivo, se autonomiza prestamente el momento de la universalidad. En el sistema de referencia marcado por la influencia de la psicología social, y más confusamente por la fenomenología, se pone de relieve el momento de la particularidad. En cambio, se confunde el momento de la singularidad con la existencia de formas sociales estudiadas por la sociología de las organizaciones. El sistema de referencia más general, más sincrético y menos claro, mezcla los conceptos de cultura, de necesidad, de función, de estructura, sin hablar ya de los conceptos de «sociedad» y de «estructura de la personalidad». ¿Cómo introducir un comienzo de clasificación? La problemática de las instituciones en sociología opone o intenta reconciliar los dos primeros términos de la dialéctica hegeliana,

hensive», en *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965. Sobre la teoría de la institución, véanse págs. 348-98.

bajo la forma de la oposición entre lo particular y lo general, entre el individuo y la sociedad. Casi siempre se escotomiza el tercer término, haciendo que se yuxtaponga con uno de los otros dos términos o lo sustituya.

Una explicación de esta tendencia sería la siguiente: en la medida en que el sociólogo positivista valoriza *a priori* la significación universal de la institución, ve en esta la síntesis cuyos otros dos términos son los momentos anteriores. Imitando en esto a Hegel —quien se da una universalidad a la vez formal y empírica bajo la forma del Estado— *aquel considera implícitamente el orden existente, la sociedad instituida («real»), como el único sistema de referencia posible.* Este deslizamiento del momento de la universalidad al lugar que debiera estar ocupado por el momento de la singularidad produce dos consecuencias: por un lado, las formas singulares de la regulación social son consideradas como formas universales; por otro, la universalidad ya no tiene delante sino a la «persona». El origen de semejante confusión reside, como lo subrayaron Hauriou y Marx, en el *a priori* que consiste en hacer de la forma singular «Estado» el lugar de la legitimidad y la piedra angular de todas las instituciones. Se plantea entonces una pregunta: ¿la valorización de la sociedad instituida y, en particular, del Estado, proviene —retomando los conceptos de Weber— de una valoración lógica o de una valoración práctica? ¿Qué ocurre exactamente con la «contratransferencia» del sociólogo respecto de su objeto? ¿En qué el *compromiso institucional* del investigador o del experto (el de aquel es mucho menos *visible* que el de este) es, no un obstáculo para el análisis, sino el lugar mismo donde comienza el análisis institucional?

No es fácil, por consiguiente, reconstituir los sistemas de referencia en los cuales se ha situado sucesivamente el concepto de institución, o los semisistemas entre los cuales este sufrió deslizamiento. Tal como los hemos perfilado hasta aquí, los tres momentos del concepto de institución no se actualizan de igual manera en estos diferentes sistemas de referencia. Sin embargo, el contenido o la aproximación teórica que ellos determinan puede servir como criterio para una clasificación de los diferentes sistemas sociológicos de referencia del concepto de institución.

Se puede hallar otro criterio en el lugar que ocupan las dos grandes categorías de *continuidad* y de *solidaridad*. Si bien Auguste Comte, siguiendo la corriente tradicionalista, fue el primero en utilizar tal distinción, esta se presenta implícita-

mente, o bajo un vocabulario levemente distinto, en muchos sociólogos. Preferimos elegir una clasificación más exhaustiva, y al mismo tiempo más flexible, basada en la distinción de tres instancias: lo *objetivo*, lo *imaginario* y lo *simbólico*.

1. El primer sistema de referencia será el de la institución como «cosa» en el sentido durkheimiano del término. En este sistema, la institución aparece como compulsión exterior (a través del derecho y/o a través del consenso). Se privilegia el momento de universalidad, bajo la figura de la «sociedad». Aunque se hayan mantenido relaciones entre la sociedad y el individuo, este último encarna y confisca la negatividad. La cuestión del vínculo social está planteada en los mismos términos que el derecho objetivo. Durkheim, sus modelos y sus epígonos, ilustran este sistema de referencia de la institución como norma *objetiva* (véanse las secciones II y III de este capítulo).

2. El segundo sistema de referencia surgió del cuestionamiento más crítico del derecho objetivo y del positivismo durkheimiano. Sitúa la institución como instancia *imaginaria*, privilegiando así la particularidad de lo vivido. La institución no tiene realidad objetiva; no es una «cosa», sino una proyección de la angustia individual y un sistema de defensa contra dicha angustia. O bien, desde un ángulo menos psicológico que ideológico, encarna la represión contra el desarrollo libre y total de la persona. La corriente fenomenológica no siempre está muy alejada de la corriente freudomarxista. (Véase la sección IV de este capítulo.)

3. Otro sistema de referencia, surgido del primero o cercano a él, pero que se propone superarlo, intenta la síntesis entre el momento de objetividad y el momento de lo imaginario. Pone el acento en la significación simbólica de la institución, cuyo contenido exterior, objetivable, necesita para actualizarse una interiorización en momentos y lugares singulares de la vida social. Como lo señalan Mauss o Lévi-Strauss, la antropología contribuye a subrayar el nivel simbólico de la institución. El análisis funcional, el análisis estructural, el análisis estructural-funcional, cuestiona las *Reglas* durkheimianas, sin por ello rechazarlas enteramente. (Véanse las secciones IV y V de este capítulo.)

II. De los orígenes a Durkheim (Sistema de referencia del derecho objetivo)

La escuela tradicionalista francesa experimentó la influencia de las ideas germanas durante todo el período de la emigración. Bonald vivía en Alemania cuando Napoleón lo llamó a Francia. Con los demás representantes de la «sociología emigrada» (expresión más cargada de sentido de lo que tal vez suponía su autor), Bonald proporcionó referencias nada desdeñables a los precursores de la sociología. La filiación más explícita es la que reúne a Maistre con Auguste Comte, al teórico de la teocracia y del ultramontanismo con el teórico del positivismo . . .

Un análisis más completo del contexto original de la sociología debería dedicar asimismo mucho espacio a los desviantes y a los utopistas. Fourier, fundador de una especie de sociología del deseo —lo cual implica que la institución está cargada de toda la negatividad— escribe en la misma época que Saint-Simon, y tendrá como él una descendencia que se manifestará, en competencia con los sansimonianos, antes de la revolución de 1848 y durante ella. Por ejemplo, Víctor Considérant, prolongando en una dirección menos intemporal la doctrina de su maestro, agregará a la teoría del «trabajo atrayente» la teoría de la «revolución permanente».[5]

Si Fourier es la poesía de la sociología, Saint-Simon es su lado «serio». Subrayando la *organización*, este sucesor de Condorcet y de Turgot anuncia una tendencia que dominará sin cesar, desde Comte hasta Durkheim y hasta los actuales sociólogos de las organizaciones. En *Fisiología social* se propone examinar la «influencia de los agentes exteriores sobre la organización». La *exterioridad* es entonces, a partir de Saint-Simon, la categoría que utilizarán los sociólogos para abordar el estudio de las instituciones.

Otra categoría que inicia un largo reinado: la que corresponde a la sociedad como *órgano* o como cuerpo dotado de órganos. Se entroniza el modelo biológico: «La reunión de los hombres constituye un verdadero Ser, cuya existencia es más o menos vigorosa o tambaleante, según que sus órganos cumplan más o menos regularmente con las funciones que se les han confiado». Como se ve, Saint-Simon introduce también el concepto de *función* en el análisis social.

5 V. Considérant, *Le socialisme devant le vieux monde*, París, Librairie Phalanstérienne, 1848.

Este cuerpo, este Ser, es también, para aquel precursor de los modernos «tecnócratas», una «máquina»: «La sociedad (...) es sobre todo una verdadera máquina organizada, cuyas partes contribuyen todas de diferente manera a la marcha del conjunto». Y Saint-Simon, insistiendo en la exterioridad de la organización social con respecto al hombre, especifica: «No hay más que un objeto por examinar: nunca se trata sino del hombre rodeado de agentes que pueden serle útiles o perjudiciales». En cuanto al hombre, si se exceptúa al marxismo, fue privado durante largo tiempo de la cualidad de agente. La sociedad actúa por sí misma y *sin* el hombre (aun cuando actúa *para* el hombre).

¿Qué lugar corresponde al «psicólogo social»? El de un clínico de la sociedad. Da consejos, dispensa preceptos de «higiene social». Estudia la causa del «trastorno» de la sociedad con respecto a la «armonía primitiva establecida entre los resortes que la componen».

Tales son las bases de la futura sociología «positiva», propuesta luego por Comte, más tarde por la escuela francesa de sociología, y en último término por los herederos actuales del positivismo. La sociología de Saint-Simon no quiere ser una simple descripción de los hechos, sino *intervenir* en la organización de la sociedad. Pero, ¿cuándo podrá hacerlo, fuera de los «casos de perturbación o de enfermedad?».

Aquí, el organicismo de Saint-Simon presenta una característica heredada de la filosofía de la Ilustración;[6] lo instituido no lo está debido a ordenamientos naturales entre los elementos del cuerpo social. Ese cuerpo se encuentra aún en la infancia, es decir, en pleno conflicto, en plena mutación. Por lo tanto, se puede —y se debe— cambiarlo para hacerle alcanzar la madurez.

Tanto para Saint-Simon como para Diderot, el estado de infancia de la sociedad es el reinado de la fuerza: «Solamente la fuerza y la destreza originaron las principales instituciones que se establecieron». El estado de madurez exige que se establezcan nuevas instituciones. La visión de Saint-Simon no está exenta de ambigüedad: cuando dice «que en cada época los pueblos han sido administrados como podían serlo», y que es necesario cambiar las instituciones cada vez que cam-

6 D. Diderot, en el *Supplément au voyage de Bougainville*, decía: «Me refiero a todas las instituciones políticas, civiles y religiosas; examinadlas profundamente y, si no me equivoco, veréis en ellas a la especie humana sometida, siglo tras siglo, al yugo que un puñado de felones decidía imponerle».

bian «las condiciones orgánicas», el problema consiste en saber cómo apreciar el cambio, cómo evaluar las «contradicciones» entre el estado del organismo y el estado de las instituciones. El postulado de Saint-Simon no deja de presentar a su vez una contradicción: por un lado, «el curso natural de las cosas ha hecho nacer las instituciones necesarias a cada edad del cuerpo social (...) ha producido el régimen sanitario que mejor correspondía a su constitución en las diferentes épocas»; por el otro, hay que descartar «hábitos higiénicos que contradigan nuestro estado fisiológico». Esta idea de un atraso de las instituciones con respecto al estado real de la sociedad es lo que el marxismo ha puesto de relieve. Las instituciones manifiestan (ocultándolas y descubriéndolas) las contradicciones del sistema económico. Pero, en Marx, el reordenamiento de la sociedad es a la vez obra de la historia y obra de la revolución violenta; en Saint-Simon es obra de la historia y de una decisión lúcida de la sociedad convertida en «adulta» (o, al menos, de la parte «adulta» de la sociedad). Aunque la diferencia sea importante, la ambigüedad preside tanto la visión marxista como la visión «pretecnocrática» de Saint-Simon: en ambos casos, queda en la sombra la teoría de la acción social aplicada a la transformación de las instituciones. Como Marx, tampoco Saint-Simon ve que la concepción de las instituciones ligada al derecho objetivo no desemboca en una práctica institucional: la trascendencia de las instituciones con respecto al individuo es tal, tanto en Marx cuanto en Saint-Simon (así como en Hegel, aunque este valoriza dicha trascendencia, mientras que los otros dos la deploran), que el individuo ya no encuentra en ellas lugar alguno. Los «ordenamientos» sansimonianos, la «revolución» marxista, no son tarea de los actores históricos, sino de los organizadores.

Los conceptos que, con Saint-Simon, constituyen el futuro sistema de referencia de la sociología positiva, son retomados en parte por su discípulo Auguste Comte. Pero la contradicción que señalamos en el maestro se reforzará en el discípulo cuando este haya renegado de aquel. La contradicción entre el «curso natural» de la historia y el orden orgánico de la sociedad en cada momento de la historia, por un lado, y por el otro la acción social de los individuos, tomará la apariencia de una tensión permanente y necesaria entre dos grandes categorías transhistóricas, metasociales: la categoría de *continuidad* y la categoría de *solidaridad*. Ambas dan cuenta de la «economía de ese Gran Ser» que es la sociedad.

a. La continuidad es la acción de los muertos sobre los vivos, tanto desde el punto de vista de la herencia material como desde el punto de vista de lo que ahora se denomina herencia cultural: «Los resultados materiales de la cooperación humana dependen más de la contribución hecha por las sucesivas generaciones, que de la efectuada por las familias existentes». Por consiguiente, el vínculo social que se manifiesta visiblemente a través de la solidaridad (el consenso, la cooperación) difiere de un contrato entre individuos solidarios: preexiste a todo contrato, porque ha sido establecido por continuidad, sucesión y filiación de una generación frente a las generaciones precedentes. La acumulación, la «propiedad material», no es entonces sino la consecuencia directa, necesaria, de la continuidad. Comte señala que la religión, incluyendo la «religión positiva» de la que es fundador, consagra la propiedad material como institución fundamental y «base directa de nuestros más eminentes progresos».

b. ¿Qué es la solidaridad? La acción «espontánea» de los órganos del cuerpo social, que lo conduce de los dos «estadios» primitivos al estadio «positivo». Esta espontaneidad implica la «contribución» de las voluntades individuales pero, lo repetimos, ese «concurso» nada tiene de contractual. Su legitimidad se basa en la autoridad de las instituciones que aseguran la continuidad. Es el «consenso fundamental del organismo social», que, como «principio filosófico de la sociología estática», permite que el cuerpo social funcione, es decir, que la solidaridad se exprese en la dinámica social. El modelo biológico está siempre presente en la «física social» de Comte. El «estudio racional de los fenómenos sociales» mediante el «método positivo» nos indica que el cambio social y la modificación de las instituciones existentes son regidos por «leyes naturales» tan exactas e imperativas como las leyes de la biología o de la física. Recordemos, en efecto, que si bien la primera regla del método positivo consiste en «la subordinación necesaria y permanente de la imaginación a la observación», y la segunda consiste «en hacer necesariamente relativas todas aquellas nociones que al principio eran, por el contrario, necesariamente absolutas», la tercera consistirá en limitar y organizar la modificación de los fenómenos sociales. Según Comte, las «utopías metafísico-teológicas» aplican al cuerpo social el espíritu mágico que antes se aplicaba al cuerpo humano: consideran este «cuerpo» como «indefinida y arbitrariamente modificable».

Por lo tanto Comte, al igual que Saint-Simon, asigna a la sociología la misión de intervenir en el orden social para asegurar su progreso, pero también para manifestar su orden.[7] Esta intervención no es, por ambigua, menos «racional». Este pensador —que, en la misma época de Marx, denunció casi con tanta fuerza como este los daños causados por la división del trabajo— fue quien mejor justificó esta división, precisamente en nombre del progreso: en efecto, la «corporación especulativa» de los pensadores de la continuidad y del cambio sociales, de los filósofos y sociatras, no solamente confisca toda posibiliad de «dinamismo social», sino que también «instituye» —de acuerdo con una expresión muy frecuente en Comte— las otras clases de la sociedad (patriciado de propietarios y proletariado). Garante de la continuidad, es decir, propietario privado de la herencia cultural y del saber social, el sociólogo positivo piensa la revolución industrial que se desarrolla ante sus ojos como un reacondicionamiento del orden instituido para toda la eternidad sobre las bases de la familia, la propiedad privada, la religión y el Estado.

La sobreestimación de la categoría de continuidad, en tanto medio de defensa ideológico contra las amenazas del socialismo, conduce a Comte a hacer del positivismo una religión de la Mujer y la Humanidad. Es muy difícil apreciar el contenido de su reflexión sobre las instituciones, en la medida en que el sentimiento ocupa en su doctrina un lugar tal que las construcciones conceptuales aparecen como meras racionalizaciones, en el sentido psicoanalítico del término. Sus grandes cuadros sobre la estructura de la sociedad se nos muestran como proyecciones de un sistema de parentesco simbólico, en el cual el padre-fundador e instituyente de la filosofía positiva «da a luz» mujeres a quienes debe amar, pero que no puede desear: su madre, su ama de llaves y la amante platónica. El sistema de referencia de la sociología positivista es tan «metafísico» y «religioso» como el de las doctrinas que pretende reemplazar. Al confundir «positivismo científico» y realismo político, orienta irresistiblemente la sociología de las instituciones hacia una valorización de la «continuidad» con respecto a la «solidaridad», hacia un conservadorismo fácilmente recuperable por Maurras y otros monárquicos integralistas de la *Acción Francesa.*

7 Esto permite al fundador de la sociología ser el mediador entre los primeros teóricos contrarrevolucionarios y Charles Maurras. Véase, de este último, «Auguste Comte», en *Romantisme et révolution*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1925.

Otro gran precursor de la sociología moderna ilustra perfectamente esta tendencia: se trata de Spencer. A la manera de Comte, el filósofo inglés edifica una construcción de aspecto enciclopédico, una reorganización de todo el saber de su época. Considera la «sociedad» como objeto de conocimiento posible, pero manteniéndose estrechamente dependiente de una ideología que confunde el objeto real y el objeto de conocimiento. Su sistema de referencia es objetivista y universalista, pero lo es para expresar mejor una tesis política: la tesis de la «moderación». «La teoría del progreso que la sociología estudiada como ciencia revela es, por lo tanto, apta para moderar considerablemente las esperanzas y los temores de los partidos extremos», declara Spencer en las conclusiones muy «higienistas» (en el sentido sansimoniano) del tratado traducido bajo el título de *Introduction à la science sociale.* También él sostiene las nociones de «ley natural», de «función» y de «continuidad», muy importantes en Saint-Simon o Comte. En Spencer, el modelo biológico se halla presente en el estado de dogma. La organización y la conducta de la sociedad están «determinadas», y todo cambio brusco es no solamente perjudicial, sino también inoperante. «Ambos partidos, el del progreso y el de la resistencia, advierten que las instituciones existentes en una época determinada tienen raíces más profundas que lo que ellos suponían: uno descubre que tales instituciones, por imperfectas que sean, convienen temporariamente; el otro, que el mantenimiento de las mismas, siendo deseable, es asegurado en gran parte por la naturaleza humana de donde han surgido». Aparece así una brecha en el sistema de referencia del derecho objetivo, puesto que el concepto de institución ya no es relacionado solamente con el momento de la universalidad, sino también con el momento de la particularidad. El individuo ya no es el depositario absoluto de la negatividad, dado que las instituciones, en lugar de ser meros «agentes exteriores», han «surgido» de su «naturaleza».

«Los pensamientos y las acciones de los individuos» son también «factores naturales», y contribuyen a hacer la historia: «la evolución social sigue su curso a pesar de nosotros» en la medida en que es presidida por leyes; pero contribuimos a ella en la medida en que somos agentes históricos. La ideología conservadora de Spencer es, por lo tanto, «esclarecida»; todo el problema reside en decidir qué acciones individuales son racionales. Aquí, Spencer tiene casi tantas dificultades para responder como Saint-Simon, porque no descubre mediación

alguna entre el individuo y la sociedad, entre lo particular y lo general, salvo en formas sociales y en grupos ya vigentes, es decir, instituidos como normales e intangibles.
Los conceptos de organización y de estructura sirven para definir la sociedad: «Hay un hecho constante, y es que, en materia de sociedad, la formación de agregados es inseparable de organización»: la división entre «quienes coordinan» y «quienes son coordinados» adquiere aspectos dualistas. Otra separación interviene en el nivel de «quienes coordinan», entre «la organización operativa» y la «organización reguladora»: el primer tipo de organización corresponde a la división del trabajo; el segundo, al sistema de poder. Apoyándose en las leyes que rigen el organismo individual, Spencer postula que «cuando la organización es perfectamente adecuada para un determinado objetivo, esto mismo le impide adecuarse a otro objetivo». Desde el punto de vista de la teoría de las instituciones, cabe preguntarse entonces lo siguiente: «¿Hasta qué punto la multiplicación y la transformación de las instituciones y los perfeccionamientos de detalle imaginados con miras a un objetivo inmediato obstaculizarán la creación de instituciones mejores e impedirán alcanzar un objetivo más elevado?». Spencer ve además que «superado un cierto grado de desarrollo, no hay crecimiento sin modificaciones en la organización». El análisis de las instituciones no puede evitar, por lo tanto, un cuestionamiento de las instituciones; y una organización social, aún la más fuerte, puede y debe ser cuestionada en nombre de su propio «crecimiento». La racionalidad aparente de la sociedad ya no es, en lo sucesivo, un velo suficiente para ocultar las contradicciones de esta, aunque sean fecundas. El concepto durkheimiano de *anomia* intentará dar cuenta de esta complejidad de la regulación social. Las instituciones tomadas en sí mismas ya no pueden asegurar dicha regulación. La continuidad que ellas garantizan no basta, contrariamente a lo que pretendía Comte, para mantener la solidaridad deseable entre los órganos del cuerpo social.

III. Durkheim

La concepción de Durkheim y de su escuela (aunque los discípulos han diversificado la doctrina del maestro) extiende la noción de institución a la noción más general de *hecho social*. Pero al extenderse, esta tiende a perder su precisión. Pa-

ra Durkheim, la institución es sinónimo de regulación social, y el concepto de institución es el objeto mismo de la sociología. Una vez más se evidencia la confusión entre objeto real y objeto de conocimiento.[8] La teoría durkheimiana de la institución no presentaría una gran originalidad respecto de las concepciones de que es heredera (sostenidas por Comte y Spencer, y en general por el derecho objetivo) si no acentuara ciertas nociones que se articulan con la de institución:

a. *La noción de* coerción social

Esta noción queda desembarazada de la ganga metafísica que la envolvía en Comte; en cambio, presenta el aspecto de una dura necesidad inmanente, y no es analizada como forma instituida de la coerción estatal, a diferencia de la concepción weberiana de la «dominación». Por el contrario, sugiere, a través de su marcado sello neokantiano, la idea de interiorización de las normas: las representaciones mentales del individuo tienen por contenido las «representaciones colectivas». Durkheim se mantiene muy universalista en su concepción de la institución: ya se trate de formas sociales, de normas o de representaciones, en este autor la institución es siempre anterior y trascendente a los grupos humanos, a la par que es inmanente a la vida social. Es que la «sociedad» ocupa un lugar privilegiado en su sistema de referencia: aplicando la segunda regla del método positivo según Comte, Durkheim relativiza, por ejemplo, las «formas elementales de la vida religiosa», pero lo hace para reducirlas a su función de sociabilidad. Lo que actúa por intermedio de la religión en la sociedad primitiva, así como por intermedio del derecho o de la educación en las sociedades modernas, es la sociedad como categoría universal. La continuidad es asegurada entonces por

8 Pese a todos los esfuerzos actuales para infundirle un rigor y una «cientificidad» que, de todos modos, no tienen mucho que ver con los criterios epistemológicos actualmente aceptados, Durkheim, al igual que Freud, es realmente un ideólogo y no un «sabio». El término «ideólogo» no debe ser interpretado en sentido peyorativo; significa que tanto Durkheim como Freud mezclan nociones ideológicas, categorías filosóficas y conceptos científicos para construir sus «sistemas» Durkheim rechaza esta opinión en *Les règles de la méthode sociologique*, donde habla de la «ruptura» necesaria para asegurar «el paso del método ideológico al método objetivo». Lo hace, sobre todo, en el prefacio a la segunda edición de la obra mencionada, más cercano a Mauss y a Lévi-Strauss que a la imagen «clásica» de Durkheim.

formas institucionales muy diferentes, capaces de morir y de renacer. Pero Durkheim, a diferencia de Comte, no cree que la categoría de solidaridad derive inmediatamente de la categoría de continuidad.

b. *Solidaridad mecánica y solidaridad orgánica*

En efecto, la categoría de continuidad actúa sin implicar por ello la categoría de solidaridad; mejor dicho, garantiza solamente la solidaridad mecánica, forma grosera de sociabilidad que no deja de evocar la «serie» sartreana. Por el contrario, la solidaridad orgánica es el signo de una *isonomia*, de una reciprocidad de intereses y de acciones, de una conciencia colectiva. El vínculo social no está dado por el contenido de las instituciones que simbolizan la continuidad, ni tampoco está presente en las formas de sociabilidad que ofrece la solidaridad mecánica. Para que haya vínculo social, es necesario que sus representaciones sean cuestionadas en todo momento en una acción social que reconstruya la solidaridad sobre nuevas bases. Las instituciones están ya-ahí para garantizar la posibilidad de constituir una sociedad, no para constituir la sociedad. Para que exista una vida social, hay que referirse sin duda a esa memoria del vínculo social representada por la institución, pero con vistas a alimentar dicha memoria con nuevas obras, en lugar de nutrirse simplemente de ella. La referencia a las instituciones, cuando se convierte en identificación con las instituciones, ¿no entraña el peligro de destruir el vínculo social, en vez de recrearlo? Las instituciones han hecho posible nuestra acción, inclusive nuestra acción renovadora; si terminan trabándola o impidiéndola, es porque ya no garantizan sino una solidaridad mecánica, ya no aseguran una regulación eficaz: la sociedad se halla entonces en estado de *anomia*, y no ya de isonomia.

c. *División del trabajo y anomia*

En *De la división del trabajo social*, Durkheim vincula el concepto de anomia con el concepto de división del trabajo. Uno es heredado de los economistas clásicos; el otro proviene de Guyau. Se distinguen dos formas de división de trabajo: la división normal y la división patológica o anómica. Es normal toda división del trabajo que sea fuente de solidaridad orgá-

nica entre los trabajadores: «La división del trabajo supone que el trabajador, lejos de permanecer encorvado sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción». A la pareja solidaridad orgánica-división del trabajo «normal» corresponde, por lo tanto, la pareja solidaridad mecánica-división del trabajo «anómica».

Pero ¿cuáles son los criterios de lo normal? Dicho de otra manera, ¿cómo se establecen las normas que asegurarían un buen funcionamiento de la sociedad, una «reglamentación» de las relaciones entre las funciones sociales? Esas normas están ya-ahí, bajo la forma de la moral y del derecho. Desde la aparición de la gran industria, la vida económica, tiene por efecto suspender o suprimir tales normas instituidas. Durkheim, al igual que Marx, ve que la institución de nuevas formas sociales (la fábrica, la gran planta industrial) introduce cambios en la relación que mantenían las instituciones anteriores y en la relación que el individuo mantenía con esas instituciones. Pero si Marx llega a la conclusión de que las instituciones son solo las máscaras de las relaciones sociales reales, Durkheim persiste en pensar que encarnan siempre la norma: su universalismo no le impide aquí relativizar esos «cuerpos de reglas» constituidos por las instituciones; se apega demasiado a la concepción institucionalista del derecho objetivo, según la cual la institución es una regulación puramente exterior a los individuos, y por consiguiente un poco intemporal, protegida de las revoluciones industriales. Ni las crisis económicas ni el antagonismo entre capital y trabajo originan la anomia: solo constituyen factores de ella. La coerción, señala el autor, no explica por sí sola la insatisfacción que se comprueba en las formas de trabajo anómico, porque actúa sobre todos los «desheredados de la fortuna» sin provocar por ello los mismos fenómenos de hostilidad que en la anomia industrial. Durkheim culpa en cambio a la ausencia de contacto prolongado entre los órganos del cuerpo social: «Puesto que un cuerpo de reglas es la forma definida que toman con el tiempo las relaciones espontáneamente establecidas entre las funciones sociales, se puede decir *a priori* que el estado de anomia es imposible cuando los órganos solidarios están en contacto suficiente y prolongado».

Marx ya había subrayado nítidamente esta separación instituida en la sociedad vinculándola con los conceptos de clase y de lucha de clases. Utilizando los conceptos organicistas de «funciones sociales» o de «órganos solidarios», Durkheim se refiere a una sociedad imaginaria, cuya «salud» también es,

por su parte, apenas imaginaria. La división del trabajo origina normas, instituciones, solo cuando permite y favorece la solidaridad orgánica: pero ¿cómo no ver que las relaciones sociales instituidas en la fábrica y en la gran planta industrial moderna están organizadas conforme a un modelo opuesto a las normas instituidas en la sociedad política? Durkheim no ve el origen de la anomia en la sobredeterminación de la división técnica del trabajo por la división social del trabajo: imputa a la división técnica, tomada en sí misma, el hecho de que el trabajador sea tratado «siempre como una máquina». La anomia deberá entonces ser «curada» por la ciencia. La tesis de Durkheim aparece al mismo tiempo que la obra de Taylor sobre la dirección científica de las empresas. La ciencia que tanto el ingeniero norteamericano como el sociólogo francés intentan promover es menos una ciencia de la sociedad que una ciencia del dominio y el control sobre esa sociedad. Desde el comienzo de su magisterio, el futuro jefe de la escuela francesa de sociología, procurando demostrar que el socialismo no puede ser una ciencia, definía así el objeto de la sociología: «Buscar mediante la ciencia cuáles son los frenos normales que pueden reglamentar la vida económica». La regulación social paliará las insuficiencias de la solidaridad, recurriendo a ese depósito de normas que son las instituciones vigentes. El vínculo social, el *continuum* social, siempre está dado: para que la solidaridad orgánica sea de nuevo posible es necesario y suficiente que el filósofo-sociólogo revele su existencia oculta. Pero, como señalará Georges Friedmann, hay dos modos de solidaridad: la de empresa y la que desborda la empresa. La primera, regida por la relación entre capital y régimen del salario, suele ser muy reducida: la empresa no es una colectividad, y menos todavía una «gran familia». La integración del trabajador a la empresa, su participación en la gestión, en los beneficios y objetivos de la empresa, las tentativas de subsanar «disfunciones» y «corrientes centrífugas» que tienden a debilitar la solidaridad, constituyen un orden de problemas que Taylor ya había percibido, y que actualmente preocupa a la sociología de las organizaciones y a la psicología industrial. En cambio, la solidaridad obrera no se manifiesta con referencia a la empresa, sino a la pertenencia de clase. Negando la índole científica del concepto de clase social, Durkheim rehúsa la posibilidad de descubrir el vínculo social donde existe con mayor fuerza: en lo que Friedmann denomina la condición social de los trabajadores, «la conciencia cotidiana de su común condi-

ción frente al empleador (el patrón o sus representantes) y, en general, en la sociedad de la que forman parte».
Por consiguiente, Durkheim busca la solidaridad orgánica donde no podría existir, y no la ve donde se actualiza con mayor fuerza. Distingue entre lo normal y lo anómico, e intenta reabsorber lo anómico invocando la trascendencia de las instituciones, sin ver que la anomia es una nueva forma de sociabilidad institucionalizada en la sociedad industrial, y que lo normal no es sino el residuo de los antiguos valores, conservados por las instituciones antiguas. Empero, no por ello una idea deja de estar sólidamente enraizada en su doctrina, punto fijo de su sistema de referencia. Es la idea de un vínculo social que perdura a pesar de los sobresaltos de la historia y pese a la irrupción de la anomia. La teoría institucional de Durkheim es una teoría del *continuum* social, no solamente como la última palabra de la vida social, sino como condición primera para la realización del individuo.

d. *El* continuum *social: su ruptura y su restitución permanentes*

Durkheim plantea la heteronomía entre individuo y sociedad. El primero está sujeto al cambio continuo: aparece y desaparece sin cesar. La segunda permanece: en ella reside el único *continuum*. La moral y el derecho, objetos de la atención sociológica, son hechos sociales. «El dominio de la moral comienza donde comienza el dominio social», afirma Durkheim en *La educación moral*. Y prosigue: «La sociedad supera al individuo (...) y con ello cumple la primera condición necesaria para servir de fin a la actividad moral. Pero, por otro lado, empalma con el individuo; ningún vacío la separa de él; la sociedad hunde en nosotros raíces profundas y vigorosas. Con esto no se ha dicho todo; la parte mejor de nosotros no es más que una encarnación de la colectividad». En efecto, los fines del acto moral no pueden ser sino impersonales, supraindividuales.
Pero, señala Durkheim, «no se explica una institución indicando que era útil a la sociedad. Es necesario además que no llegue a chocar con resistencias irreductibles por parte de los individuos». Esto equivale a reconocer, como Weber, que la institución no necesita consenso. El «sentido grupal» no es innato en la sociedad, especialmente en el «estado crítico», diagnosticado por Durkheim tanto en sus estudios sobre edu-

cación como en su tesis sobre el trabajo o en su encuesta sobre el suicidio. La anomia industrial, el suicidio anómico, los conflictos con la Iglesia o con los sindicatos, manifiestan la ruptura entre el orden instituido y la vida social. El vínculo social es roto sin cesar, la sociedad es amenazada de anarquía o de regresión a la dura solidaridad mecánica. No es casualidad que los primeros trabajos de los sociólogos, a fines del siglo XIX, se refieran a la criminalidad (con Tarde) o al suicidio (con Durkheim). También está claro que, cualesquiera que sean sus orientaciones o sus afiliaciones, los sociólogos concuerdan en ver en la educación no solo el lugar donde la socialización triunfa o fracasa, sino también el área donde el mismo sociólogo puede intervenir en tanto especialista en la «ciencia de la educación».

Tal proyecto, enunciado anteriormente por la filosofía de la Ilustración, es recogido por el sociólogo de inspiración neokantiana y positivista. Para cambiar la sociedad, o al menos mejorar su funcionamiento, la educación sigue siendo la práctica privilegiada. Es cierto que Durkheim propone otras soluciones para alejarse del «estado crítico» en que vive la sociedad de su época —una sociedad que enfrenta la industrialización, las contradicciones del capitalismo y las secuelas de dichas contradicciones que se llaman socialismo y sindicalismo, incluso anarquismo—; pero la senda principal del sociólogo reformador y, por lo tanto, del pedagogo, consiste en identificar su prédica con la de la sociedad instituida. Aunque las instituciones están enfermas, la sociedad, globalmente, sigue siendo «buena».

Ya se trate del retorno a las corporaciones o de la instauración de una nueva enseñanza, la solución durkheimiana para la anomia social es siempre una solución «pedagógica», como si la sociedad debiera y pudiera inventar por sí misma los «frenos» susceptibles de calmar su dinamismo. Sin embargo, Durkheim advierte que la ruptura del vínculo social se origina en lo que otros denominan la lucha de clases: «Todas las clases se enfrentan porque ya no existe una jerarquía establecida», declara en *El suicidio*. Y agrega: «El progreso económico ha consistido principalmente en liberar de toda reglamentación las relaciones industriales». La competencia, la libre empresa, el crédito, la plusvalía, el régimen del salario, etc., son las instituciones anómicas de la sociedad industrial. O mejor dicho, desde el punto de vista axiológico adoptado por Durkheim, son antiinstituciones, focos de anarquía económica. De esta anarquía *instituida* como racional por la

ideología capitalista derivan las huelgas, los conflictos entre patrones y obreros, las crisis sociales, y también esa forma individual de la crisis constituida por el suicidio anómico. Tanto en el plano colectivo como en el plano individual, la ruptura del vínculo social puede ser evitada o corregida solo cuando la sociedad se piensa a sí misma y quiere ser su propia reguladora, su propia *institutriz*. Solamente la educación puede restituir la continuidad del vínculo social.[9]

IV. La institución como instancia imaginaria

El sistema de referencia fenomenológico no es ni quiere ser sociológico: es el instrumento de una crítica generalizada de las ciencias humanas. Aquí las condiciones de existencia de la sociología son cuestionadas tal como lo son, desde puntos de vista y en sistemas de referencia totalmente distintos, por ciertas tendencias del marxismo o del psicoanálisis.[10] Lo que se afirma explícita o implícitamente en el sistema de referencia fenomenológico, es que la institución no es una «cosa», un objeto real, y que tampoco debe considerársela como un objeto de conocimiento.

La crítica del concepto de institución y de la sociología institucionalista de Durkheim encuentra una de sus expresiones más tajantes en Monnerot,[11] quien, invocando explícitamente la noción de «sistema de referencia», emprende, a partir de Husserl, una liquidación de la sociología durkheimiana. «Cap-

9 Cf. R. Lourau, «La société institutrice», *Les Temps Modernes*, nº 273, marzo de 1969.

10 La corriente freudomarxista ve en la institución el símbolo de la represión: Para Marcuse se trata de la sublimación de la represión en superrepresión. W. Reich opina que la función de las «instituciones autoritarias y coercitivas» obliga a «discutir el *objetivo* de la educación, que sirve los fines del orden social de una época dada» (*La fonction de l'orgasme*, París, L'Arche, 1952). A través de los conceptos freudianos de sublimación y represión, y de los conceptos marxistas de explotación o alienación, no se establece aún de manera satisfactoria un sistema de referencia unitario. Lo mismo puede decirse de las demás tendencias psicoanalíticas: por ejemplo, los psicosociólogos influidos por Melanie Klein, tales como Elliot Jaques en Inglaterra o Max Pagès en Francia, ven en la institución un sistema de defensa contra la angustia originaria, visión poco sociológica, que Sartre intenta «materializar» en su teoría de los conjuntos prácticos (véase *infra*, 6, IV).

11 J. Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, París, Gallimard, 1952.

tar al hombre en su plenitud», tal es el objetivo de la reducción fenomenológica. La «fenomenología social» se propone como objeto la intersubjetividad, poniendo «entre paréntesis las fronteras del individuo». En efecto, «la sociología no es sino la psicología humana que ha decidido poner entre paréntesis los límites individuales». Por consiguiente, no se confunde con la fenomenología, ya que esta última tiene como objeto «la condición humana situada y fechada» en general, es decir, el ego trascendental que suspende teóricamente sus coordenadas de tiempo y espacio.
En el límite, lo que está en suspenso en la filosofía husserliana (en la «actitud de exclusiva atención al ego trascendental») es lo que la sociología, o fenomenología social, toma como objeto propio. La condición humana es situada y fechada, y esto es lo que interesa al sociólogo.
Con toda nitidez, el enfoque fenomenológico se distingue del enfoque objetivista y se opone a él. Rechaza la explicación científica para retener solamente la comprensión. Comprensión de una situación afectiva, que distingue también la fenomenología social de la «sociología comprensiva» elaborada por Weber. La crítica «comprensiva» del procedimiento explicativo merece cierta atención:

a. Por sus defectos (subjetivismo, ilusión de lo inmediato) y sus aspectos positivos (denuncia del carácter formalista de toda explicación).
b. Porque esta crítica marcó y sigue marcando sobremanera el enfoque clínico en psicopatología y en psicología de grupos (el aquí y ahora).

Monnerot declara: «La *comprensión* es evidencia inmediata; la *explicación* es justificación posterior de la presencia de un fenómeno mediante la supuesta existencia de otro fenómeno que, por el momento, no alcanzamos».
El ego trascendental se manifiesta en el acto de comprender. Es este acto. «Basta que yo esté dado, que yo sea, para que comprenda: "X se halla bajo la influencia del líder Y"». Por el contrario, prosigue Monnerot, «no hay parálisis general sin sífilis previa» significa: «Numerosas observaciones (...) han permitido saber que tal fenómeno ha debido producirse con anterioridad». Subjetivamente, lo que aquí aparece «no es una evidencia *per se*». Un poco más adelante, apoyándose en la *Psicopatología general* de Jaspers, Monnerot especifica que la «relación explicativa es una forma que busca su contenido, y

que siempre se reencuentra, incluso erradamente (...) Cada comprensión es comprensiva solo de lo que es comprendido».
Las relaciones explicativas entre los fenómenos constituyen el objeto de la investigación científica. «Saber es saber las causas, saber mediante las causas». Así pensaba Durkheim cuando se propuso «fundar la sociología».
«Doctrina demasiado joven como para no estar sedienta de certidumbres dogmáticas», la sociología durkheimiana no ha podido plantear la cuestión de la comprensión en el plano metodológico. Los problemas son «anteriores por derecho a toda sociología, puesto que conciernen a la posibilidad misma de una disciplina semejante». Sin embargo, afirma Monnerot, en Durkheim el concepto de hecho social entendido como coerción no proviene de una explicación, sino de una comprensión. Es «un sentimiento experimentado por Durkheim, condición humana situada en el tiempo y en el espacio, que nosotros podemos comprender, *sentimiento de estar abrumado, cercado por lo social*». Y concluye: «La verdad que está detrás de la noción de "conciencia colectiva" no es la verdad de una cosa, sino la de un estado vivido y de una situación afectiva».
La vivencia, la situación afectiva, permiten al sociólogo imaginar, comprender empáticamente la existencia y las funciones de esos objetos imaginarios que son las instituciones. Porque es sensible, como todo individuo, a los fenómenos de atracción, de interacción, de repulsión, puede comprender esas «vivencias de sociedad» que son las formas sociales llamadas grupo, comunidad, organización, institución, sociedad...
Por supuesto, no siempre «comprendemos», porque la comprensión se caracteriza por chocar continuamente con límites, que son los de toda condición humana situada y fechada. Queda entonces la interpretación, intermedia entre la comprensión y la explicación. La interpretación es «proyecto de comprender», ilimitada como la explicación, incierta como la comprensión.
¿Se trata de una vuelta a la interpsicología? Reanimando la polémica entre Durkheim y Tarde, ¿tomará la fenomenología partido por el segundo? En nombre de la referencia a lo vivido, a la vivencia «existencial» como único *sistema de referencia*, ¿habrá que condenar todo proyecto de explicar, toda búsqueda de la objetividad? La ciencia de las instituciones, tal como Durkheim define la sociología, ¿es imposible? ¿Y es imaginario su objeto, es decir la institución?
El antipsicologismo heredado de Husserl no impide a Monnerot subrayar los fenómenos de «psicología de masas», para

oponerlos a esos otros «hechos sociales» que son las instituciones. Señala que no se puede tratar una institución financiera y un movimiento religioso sino en forma específicamente diferente. Las conductas de masas no son conductas institucionales. Estas «*corrientes libres*, cuya existencia afirma Durkheim considerándolas hechos sociales, no podrían ser denominadas cosas». Monnerot no se contenta con oponer hechos de masas e instituciones. «Aun las *instituciones*, que ofrecen sin embargo el terreno más propicio para el naturalismo sociológico, si bien pueden ser explicadas (punto de vista de la génesis y del funcionamiento, que por otra parte no desdeña recurrir de hecho a las causas finales), también deben ser interpretadas: en efecto, ¿qué son sin las vivencias que les dan un sentido? ¿Qué son si no se las refiere a esas vivencias?».

La respuesta implícita es: nada. La fenomenología social de Monnerot, que nada estudia ni «comprende» fuera de las vivencias, es muy discutible (la Bolsa o la Banca pueden no ser jamás «vivencias» para los proletarios, sin dejar de ser los fundamentos institucionales de su condición de tales; pero retengamos del pasaje citado la idea según la cual el enfoque objetivo de las instituciones debe ser, al menos, completado (Monnerot diría: reemplazado) por un enfoque *interpretativo*. El análisis en situación de los individuos y de los grupos se vincula directa o indirectamente (incluyendo o no vivencias) con las instituciones. Esta es la condición para que emerja el *sentido* de las instituciones. Tal como lo indica Monnerot, la vivencia es o puede ser una «referencia», uno de los elementos que componen el *sistema de referencia* del individuo o del grupo en el análisis institucional. Convertirlo en el único sistema de referencia, equivale a sustituir el análisis institucional por el análisis de grupo tradicional (grupo centrado en el grupo, siendo el grupo su único sistema de referencia). El análisis del sistema de referencia del grupo lleva, por el contrario, hacia la percepción de la dimensión institucional presente-ausente en el grupo. El enfoque de la institución como mera exterioridad es tan parcial como el enfoque del grupo como interioridad pura. «La mejor prueba de que los hechos sociales no son cosas —prosigue Monnerot— es que su sentido cambia radicalmente según el punto de vista de los diversos grupos sociales cuyos antagonismos, en un momento dado, componen un equilibrio o un desequilibrio social, es decir, un estado de sociedad». Poco importa la «prueba» aquí ofrecida; en cambio, la argumentación puede ser encauzada y prolongada en favor del análisis institucional de los grupos. Se reformularía

entonces la frase de Monnerot diciendo que lo que los grupos revelan a la interpretación basada en el análisis institucional es —dentro y a través de los fenómenos de grupos que estudia y circunscribe la psicosociología clásica— la articulación y los conflictos entre las instituciones a las que se refieren, de manera explícita y sobre todo implícita, los miembros del grupo. Queda planteada la cuestión de la heterogeneidad entre lo individual y lo social. También aquí, Monnerot toma posición contra Durkheim. Según él, se trata de «cotejar las pulsiones fundamentales reveladas por los psicoanalistas, y las instituciones sociales». ¿Significa la expresión «cotejar» que el *actor* del que se ocupa el sociólogo, renunciando al anonimato estadístico, abandonará los cuadros de doble entrada para ir a tenderse en el diván del psicoanalista? Pero este último propone la regla que prohíbe el *acting out*, y el objeto de la clínica ya no puede ser el objeto del sociólogo.[12] La consideración que estudia sociológicamente al *actor* no puede «adaptarse» de modo inmediato a la consideración analítica que observa al no-actor. Llegamos aquí a la dificultad que el análisis institucional suscita e intenta resolver, planteando de lleno el análisis como *acto* de intervención.

Uno de los principales representantes de la corriente fenomenológica en Francia, Merleau-Ponty, también invita al sociólogo a efectuar el análisis de sus compromisos de observador.[13] Las instituciones se hallan presentes antes que nada en lo imaginario; por eso el trabajo del sociólogo consiste en operar con su propio imaginario. «El objetivismo —dice Merleau-Ponty— olvida esta segunda evidencia [la primera es la intersubjetividad]: no podemos dilatar nuestra experiencia de las relaciones sociales y formar la idea de las relaciones sociales verdaderas sino por analogía o por contraste con las que hemos vivido; en suma, mediante una *variación imaginaria* de

12 Señalemos, sin embargo, dos analogías entre enfoque sociológico y enfoque clínico:
a. Desde Saint-Simon, el sociólogo pretende ser terapeuta o higienista social. Relevando al sacerdote y completando al político, «trata» las enfermedades sociales. Al menos, ¿no está encargado del diagnóstico?
b. La sociología, en tanto objeto de la sociología, no es pura objetividad. Monnerot reclama una «sociología de la sociología», y precisa: «Una gran fuente de errores en Durkheim es la falta de crítica hacia sí mismo: Durkheim no se ha descubierto como condición humana situada y fechada». Monnerot parece reclamar lo que se elabora a través del concepto de contratransferencia institucional (véase *infra*, 4, III).
13 M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et le sociologue», en *Eloge de la philosophie*, París, Gallimard, 1953.

estas, respecto de la cual recibirán sin duda una nueva significación, así como la idea pura de la caída libre esclarece la caída de un cuerpo sobre un plano inclinado, pero a la cual proporcionarán todo lo que ella puede tener de sentido sociológico». La comparación utilizada por Merleau-Ponty nos recuerda que los cuerpos caen y son, como tales, objetivables y observables *con referencia* a la representación de la caída libre, referencia que nuestro espíritu construye y conserva con vistas a explicar las otras modalidades de la caída de los cuerpos. Por consiguiente, el sociólogo elabora el conocimiento analizando lo que ocurre en su espíritu en el momento de la observación, y no mediante la mera observación de un agente exterior. Acerca de la noción de sistema de parentesco, Merleau-Ponty declara que la especificidad de tal sistema no es reconocible «hasta que logramos instalarnos en la institución así circunscripta». Instalarse *en* la institución es descartar definitivamente el enfoque objetivista y «cosista» de la institución. «Si el objetivismo o el cientificismo consiguieron alguna vez privar a la sociología de todo recurso a las significaciones, no podrían preservarla de la "filosofía" sino impidiéndole alcanzar la inteligencia de su objeto». Apoyándose en Husserl, al igual que Monnerot, Merleau-Ponty define así el estudio de lo «social»: «Se trata, en definitiva, de saber cómo puede ser a la vez una "cosa" que ha de conocerse sin prejuicios, y una "significación" a la cual las sociedades de las que tomamos conocimiento proporcionan solamente una ocasión de aparecer; es decir, cómo puede ser en sí y para nosotros».

El sociólogo no es un «espectador absoluto». Una sociología de la sociología lo obliga a interrogarse sobre el lugar desde donde habla, y a no fiarse en las investigaciones en términos de causalidad. Debe comprender «a la vez», de acuerdo con un modo de pensamiento «acausal», que el drama individual se inscribe dentro de un «conjunto institucional», y que el individuo convierte en cultura dicho conjunto, «hasta lo más secreto de su experiencia». La aporía de las relaciones entre vínculo libidinal y vínculo social debe resolverse en una dialéctica entre dos órdenes de realidades o de «verdades»; por un lado la verdad singular y biográfica de los individuos particulares (o del sociólogo como individuo); por otro lado la verdad universal, dentro y a través de la cual emergen la singularidad y la particularidad de los individuos.

Más que Monnerot, Merleau-Ponty busca superar las antinomias de lo psicológico y lo social, de la comprensión y la explicación, de lo vivido y del objeto. Esta superación se percibe

en otro de sus ensayos.[14] Mostrando también allí la necesidad de que el sociólogo y el etnólogo acuerden el *análisis objetivo con lo vivido*, y criticando el objetivismo de Durkheim, Merleau-Ponty describe en ese discípulo de Durkheim que es Mauss y en ese discípulo de Mauss que es Lévi-Strauss el paso de la concepción objetiva a la concepción simbólica de la institución. Contra la concepción objetivista, pero también contra la concepción que hipostasía el contenido imaginario de la institución, el procedimiento propuesto consiste en reunir los dos precedentes en el doble movimiento del hombre en situación al objeto, y del objeto al hombre en situación. «Se trata —dice Merleau-Ponty acerca de la antropología y del primitivo— de instalarse en un terreno donde ambos seamos inteligibles, sin reducción ni transposición temeraria. Es lo que se hace viendo en la función simbólica la fuente de toda razón y de toda sinrazón, porque el número y la riqueza de las significaciones de que dispone el hombre exceden siempre del círculo de los objetos definidos que merecen llamarse significado, porque la función simbólica debe adelantarse siempre a su objeto, y solo encuentra lo real adelantándosele en lo imaginario».

V. Crisis del concepto de institución

El institucionalismo durkheimiano, atacado desde la izquierda por el marxismo y desde la derecha por la fenomenología, influye sin embargo en las grandes construcciones sociológicas del siglo XX. Sigue siendo el marco de referencia de los sistemas que intentan renovarlo o superarlo. Reseñando los usos del concepto de institución, Znaniecki [15] ofrece una idea de la polisemia en que se ahoga el concepto. En la historia de sus variaciones se mezclan todas las ideologías, todos los sistemas de referencia filosóficos y políticos. Sucesivamente pasan a primer plano la sociedad, la cultura, el individuo, el instinto, el inconsciente, el grupo, la estructura, la organización, el poder, etcétera.

Znaniecki parte de la concepción de Spencer, quien yuxtapone

14 «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», en *Eloge de la philosophie*.
15 F. Znaniecki, «Organisations sociales et institutions», en G. Gurvitch, *La sociologie au XXe. siècle*, París, PUF, 1947, vol. I. Más recientemente, S. Taylor, en *Conceptions of institutions and the theory of knowledge* (Nueva York, 1956), distingue tres grandes teorías de la institución: individualismo, positivismo y relativismo histórico.

el nivel morfológico y el nivel tópico del concepto: grupos sociales y normas universales. Muestra luego cómo completan Durkheim y su escuela la teoría spenceriana en el terreno de la morfología y de la ecología. Expone con cierta rapidez la crítica efectuada por Hauriou. Las concepciones individualistas, biopsicológicas, de la institución se oponen también al objetivismo de Spencer y de Durkheim. La influencia del conductismo es sensible en Allport,[16] después de quien asombrará menos ver que las instituciones son asimiladas a pautas de conducta, a modelos culturales de comportamiento. Esta concepción, adoptada parcialmente por Parsons y sus discípulos norteamericanos y franceses, indica que los sociólogos actuales se contentan a menudo con una «psicología» muy discutible: discordancia epistemológica debida a la fragmentación de la ciencia en múltiples síntesis reducidas, que se confunden o se superponen entre sí.

La institución como categoría filosófica da lugar a vastas construcciones *a priori*. Según Znaniecki, el concepto de institución ofrece al filósofo la posibilidad de operar una síntesis de las ciencias sociales, tarea que se hace más difícil «porque el concepto de sociedad ya no puede servir como centro a cuyo alrededor se pueda efectuar la integración conceptual de las instituciones». Dicho de otra manera, la «sociedad», en su carácter de organismo o «cuerpo» que servía como sistema de referencia al objetivismo y al organicismo, ya no es considerada objeto de ciencia. Se parece un poco al «éter» de los alquimistas y de los primeros físicos; una noción ideológica destinada a disimular un vacío teórico. ¿Es más adecuado el concepto de institución?

En apariencia, las concepciones empíricas permiten sustituir el concepto nominalista y ciego de sociedad por el concepto realista de institución. Este es un momento fundamental de la historia del concepto de institución, una inflexión de su sistema de referencia llamada a tener vastas repercusiones. En efecto, el nuevo sistema de referencia del concepto de institución tiende a ser el *grupo*. Znaniecki destaca que, a partir de los trabajos de Park y Burgess (1924), la sociología de las instituciones se refiere a los grupos y ya no solamente a la sociedad o al individuo. La mutación aquí señalada acompaña entonces al desarrollo de la psicología colectiva o social, entendiendo por ello tanto la microsociología (sociología de los pe-

16 F. H. Allport, *Institutional behavior*, Chapel Hill, University of Carolina Press, 1933.

queños grupos) como la psicología de las masas. Freud y Moreno, para no citar más que a dos teóricos, fundan en esa época, el primero, un «socioanálisis» o psicoanálisis aplicado al campo social; y el segundo, una terapéutica y una teoría social del pequeño grupo. Es asimismo la época en que, en la industria sacudida por el final de la guerra y el retorno a la economía de paz, psicólogos y sociólogos reciben una fuerte demanda social que los insta a encontrar una terapéutica nueva, destinada a curar las nuevas disfunciones del sistema industrial. La psicología social explora una tierra desconocida o, al menos, poco estudiada por los institucionalistas: lo *informal*, la vida subterránea de los grupos tras la fachada de las instituciones, las normas no institucionales que completan y combaten las normas institucionales en la institución más fértil del capitalismo: la empresa industrial.

¿Quiere decir eso que el concepto de institución superará la crisis que lo afecta gracias a un enfoque empírico, clínico o etnográfico de los grupos? ¿Se pasará simultáneamente del institucionalismo doctrinario y *a priori* a un análisis institucional? ¿La inducción cederá su lugar al análisis de situaciones concretas? Para ello sería necesario que el concepto de grupo no ofreciera las mismas «facilidades» que su competidor, el concepto de institución. En 1947, Znaniecki piensa que «el concepto de grupo social no ha llegado a ser todavía el punto de mira principal de los estudios sobre las instituciones».

Como se verá, los conceptos de función y de estructura tomarán una importancia creciente. Alrededor de 1925, sin embargo, el concepto de grupo se instala definitivamente en el sistema de referencia sociológico. Con respecto al libro de Brown, *Social Groups*, aparecido en 1926, decía otro sociólogo, E. Eubank: «Este librito es una prueba tangible de que el grupo pasa a ser el concepto central de las formas de sociabilidad, e incluso de la sociología en su conjunto: la sociología se ha convertido en la ciencia del grupo. Pero ¿qué es ese grupo que tomamos como piedra angular de la sociología?».[17]

De Park y Burgess, y Brown, a Merton, se han esbozado muchas respuestas. Znaniecki informa sobre algunas. Recuerda la distinción operada por Summet [18] entre *in-group* y *out-group*, así como la pregunta siguiente, planteada por Cooley y Sum-

17 Citado por R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Plon, 1953; pág. 461, nota 42, en la edición de 1965. La obra de E. Eubank es *The concepts of sociology*, Neston, 1932.

18 W. G. Sumner, *Folkways*, Boston, 1907.

mer: «¿Cómo puede un solo y único individuo formar parte de grupos diferentes, cada uno de los cuales tiene su orden propio?». Esta es una pregunta esencial, que encamina hacia las investigaciones emprendidas por Merton y que convergen parcialmente con el presente trabajo sobre el concepto de institución.

La teoría del grupo de referencia,[19] positiva o negativa, recurre alternativamente a los trabajos anteriores referidos a los grupos (por ejemplo, el *in-group* pasa a ser un caso del grupo de pertenencia, mientras que el *out-group* pasa a serlo del grupo de no-pertenencia), y a la gran encuesta sobre *The American Soldier*, que fue encargada por el ejército de Estados Unidos.[20]

La mencionada encuesta aplica tres tipos de variables, que Merton designa de este modo:

a. Variables dependientes: movilización y oportunidades de promoción.

b. Variables independientes: antecedentes civiles, universitarios, profesionales, etc.; condición social, orígenes, etcétera.

c. Una variable intermedia de interpretación, que no es sino la noción de «frustración relativa». Por ejemplo, el «hombre casado» (variable independiente) cuestiona más a menudo la legitimidad de su movilización (variable dependiente) porque evalúa la situación comparándola (variable de interpretación) con la de los casados que no fueron movilizados y con la de los solteros que lo fueron».

Merton subraya que la función de la variable de interpretación consiste en proporcionar una interpretación provisional en lo que concierne a las actitudes de los soldados. La teoría exige afinar la noción de pertenencia y la de referencia. El término «grupo» es incorrecto —señala Merton— «porque se aplica no solo a grupos, sino también a individuos y a categorías». De hecho, se aplica a grupos permanentes, morfológicamente observables, y también a criterios de pertenencia social, carentes de respaldo morfológico. Por eso, pertenecer a un club de-

19 R. K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique.*

20 *American soldier*, dos volúmenes redactados por dos equipos parcialmente distintos, Princeton University, 1949. Véase también H. Hyman, «The psychology of status», *Archives of Psychology*, nº 269, 1942; H. H. Kelly, «Deux fonctions du groupe de référence», en *Readings in social psychology*, Nueva York, 1952; en A. Levy, *Textes fondamentaux de psychologie sociale.*

portivo y al Ministerio de Educación no significa pertenecer a dos grupos cualesquiera: en el primer caso hay efectivamente un agrupamiento estable, permanente o periódico, de individuos que practican uno o varios tipos de actividades deportivas, mientras que en el segundo caso, la pertenencia socioprofesional es sumamente vaga (tanto el portero de un liceo como un profesor universitario trabajan para el Ministerio de Educación), o bien no se refiere a un grupo coherente (millares o centenas de millares de individuos pertenecen al «grupo» de los docentes sin conocerse).

En cuanto al grupo de referencia, designa entidades aún más vagas que el grupo de pertenencia. Ser prochino y ser jugador de rugby significa situarse con respecto a dos grupos de referencia que no tienen gran cosa en común. Supongamos, en un primer caso, que el individuo se contente con adherir desde lejos a China o al rugby, sin militar activamente en una organización prochina o sin jugar ni haber jugado nunca al rugby. A la inversa, supongamos, en un segundo caso, que un individuo milite activamente en una organización prochina francesa, y que otro individuo (o el mismo) practique activamente el rugby: en ambos casos —sin hablar de todos los casos intermedios— *¿se cruzan en algún lugar* las referencias y las pertenencias? Dicho de otra manera: ¿qué relaciones habría entre una hipotética reunión periódica (o una organización permanente) de los aficionados al rugby prochinos y el grupo de referencia de los aficionados al rugby, o bien el grupo de referencia de los prochinos? El concepto de transversalidad que se encontrará más adelante explica los cruzamientos y no cruzamientos entre las múltiples pertenencias y referencias. Tanto Merton como los encuestadores de *The American Soldier* se plantean, en cambio, la siguiente pregunta: «Si un individuo tiene grupos de referencia cuyas normas son contradictorias, ¿cómo triunfa sobre esas contradicciones?». Estamos tentados de ofrecer a Merton la siguiente respuesta: el individuo triunfa sobre ese pluralismo a través de las desviaciones, el gangsterismo, el alcohol, los estupefacientes, la neurosis. Esta es, al menos, la respuesta que la sociedad norteamericana —y poco a poco las sociedades que adoptan su sistema social— dan a la pregunta del sociólogo. Nada tiene de asombroso que la psicología social aborde las contradicciones del sistema social en este nivel, que corresponde a la interiorización de normas por el individuo; pero esta perspectiva solo nos interesa aquí muy indirectamente. De Merton se puede retener la dilucidación del *pluralismo* que rige la sociedad, plu-

ralismo muy apto para aterrar a los responsables de la «salud social», pero que puede y debe ser considerado como uno de los datos fundamentales de todo análisis. Cuando los antropólogos comprobaban, en las sociedades primitivas, una coherencia inimaginable en nuestras propias sociedades, utilizaban el término de *segmentaridad* [21] para designar la división sumamente escueta de tales sociedades. Preferiremos dicho término al de pluralismo, porque sugiere no tanto la idea de una suma de innumerables pertenencias, referencias, criterios, normas, opiniones, proyecciones e interiorizaciones (suma inacabable que conduce a la psicología social a multiplicar las encuestas microscópicas, y a la sociología a extraer de la psicología social muchas nociones seudopsicológicas y seudopsicoanalíticas), como la idea de una lucha entre fragmentos de la «sociedad». La noción de pluralismo supone que se toma como marco de referencia una sociedad como totalidad bien delimitada: ahora bien, ese tipo de totalidad no existe, salvo (quizá) bajo la forma del Estado. Suponer una «sociedad global» equivale de hecho a invocar la existencia de Estados nacionales, es decir, de conjuntos sociales cuya estructura y fronteras son proporcionadas por la fuerza armada. Se trata de una confusión muy grave para la sociología, lo cual, por supuesto, de ningún modo significa que el sociólogo no deba tomar el Estado como objeto.

La noción de segmentaridad, por el contrario, presenta la ventaja de no confundir objeto real (el Estado) y objeto de conocimiento (el sistema social). Se apoya en el postulado según el cual la «sociedad» es un agregado más o menos estable de «sociedades» —categorías y clases sociales— que viven a la vez en complementaridad y en lucha permanente. Otra característica de estas «sociedades» dentro de la sociedad que son los grupos segmentarios, es que existen —a veces conscientemente (por ejemplo, los grupos supranacionales, los trusts, las internacionales obreras, las iglesias)— por encima de las fronteras nacionales y estatales. La índole transnacional y transestatal de algunos grandes grupos segmentarios entra en lucha con las fuerzas centrípetas de todos los Estados; estos grupos segmentarios, lejos de formar una nación supranacional, se hallan igualmente en competencia o en lucha: el internacionalismo, el ecumenismo, son dos ejemplos modernos del conflicto y de

21 E. Durkheim (*Les règles de la méthode sociologique*, París, Alcan, 1895) distingue entre sociedades unisegmentarias (horda), sociedades polisegmentarias simples (clanes, tribus) y sociedades polisegmentarias compuestas (Estados).

las contradicciones que menciona Merton, y que no designaremos como el conflicto entre la pluralidad y la unidad, sino entre la segmentariedad y la transversalidad.

Hemos visto recién cómo el concepto de institución se renueva, corriendo el riesgo de desaparecer en esta renovación, a partir del momento en que se impone el concepto de grupo. Veamos ahora qué relaciones mantiene con otros conceptos; en primer lugar con los de *función* y de *estructura*, muy antiguos en sociología; luego, con los de *símbolo* y de *inconsciente*, mucho menos integrados, aunque utilizados desde hace tiempo.

La antropología en sentido amplio, es decir, la etnología y la antropología cultural, es el dominio donde se desarrollan estos conceptos. Examinemos en primer lugar el caso de la etnología en el sentido estricto del término.

Se conoce a Malinowski como uno de los principales teóricos del funcionalismo, y por su crítica de *Tótem y tabú*: contra Freud, extrae de la observación de los primitivos, y en particular del estudio de su vida sexual, la idea de que la prohibición del incesto, tal como la describe el fundador del psicoanálisis, no es una regla universal. Según este autor, se operan diferenciaciones a partir de la estructura de la institución familiar. La rivalidad del hijo respecto de su padre es válida para la familia patrilineal de tipo occidental, y no para otros tipos de familia, especialmente para la familia matrilineal, donde la función de padre es llenada simbólicamente por el tío materno, permisivo y no represivo. De un modo general, Malinowski ve en el sistema de parentesco simbólico, no una forma universal, sino formas singulares ligadas a cada civilización y, por lo tanto, eminentemente relativas. La institución de la familia es una respuesta a una necesidad social; patrilineal o matrilineal, muy rigurosa como en la familia burguesa occidental del siglo XIX, o nutrida de elementos imaginarios como en los «parentescos simulados», cumple una función en la estructura de un sistema social determinado.

Este problema, retomado y desarrollado con frecuencia desde Malinowski y Freud, solo nos interesa aquí en la medida en que pone de relieve la idea —orquestada ya por los filósofos de la Ilustración— de una relatividad de las instituciones (que la ideología corriente supone universales y estables) en el tiempo y en el espacio. En este sentido, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de Rousseau, y el *Suplemento al viaje de Bougainville*, de Diderot, son dos de los primeros actos

de la ciencia etnológica. Al mismo tiempo, son dos de los ataques más violentos que haya sufrido en esa época la ideología dominante en cuanto a la creencia en la universalidad de ciertas instituciones occidentales y cristianas.

Pero Malinowski señaló también la opción teórica que consiste en comprender el concepto de institución en el sistema de referencia de la cultura (mientras que la escuela francesa de sociología, excepto tal vez Mauss, refiere el concepto de institución al sistema social). En los escritos teóricos redactados al final de su vida,[22] describe las funciones y la estructura de la institución en general apelando a la distinción entre necesidades primarias, «es decir, biológicas», y necesidades derivadas, «es decir, culturales». La función o finalidad de la institución significa entonces «satisfacción de una necesidad» primaria o derivada.

Las necesidades primarias exigen instituciones donde el aparato material, la infraestructura tecnológica, están muy desarrollados: es el caso de las instituciones basadas en el «principio territorial», o sea las que ocupan necesariamente un espacio bien delimitado y lo valorizan: Estado, tribu, familia rural, pero también instituciones culturales o espirituales toda vez que fundamentan su poder y su hegemonía en sus dominios territoriales o inmobiliarios, por ejemplo, la Iglesia. La mayoría de las instituciones cuya función es producir, regular y dominar, poseen un sustrato material importante y se apropian de grandes partes del espacio o de los medios de producción (máquinas); por eso en las actuales crisis institucionales se observa el desarrollo de una forma de lucha que es la ocupación de los emplazamientos institucionales (oficinas, sedes de asociaciones, centros decisorios, lugares de trabajo). Lo que pone de relieve el análisis de estas crisis es un elemento privilegiado por el análisis cultural de Malinowski: *el sustrato material de toda institución y* el carácter simbólico asignado a eso material por el hecho de ser material institucional.[23]

Malinowski destaca otro elemento en lo que denomina la «estructura de la institución»: la *carta.* A la inversa del sustrato material, la carta designa el contenido ideológico de la institución. «La carta es la idea que los miembros tienen de su institución, y la definición que la comunidad da de esta». Por

22 B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, París, Maspero, 1968.

23 Cf. R. Lourau, *L'instituant contre l'institué*, París, Anthropos, 1969, cap. 2.

ejemplo, la carta territorial (de una tribu) «se expresa mediante la mitología del antepasado común y mediante la acentuación unilateral de los lazos del parentesco extenso».
Un tercer elemento; mejor dicho, una pareja de elementos, completa la estructura de la institución según Malinowski: un sistema de normas y un sistema de roles. Sistema de normas: por ejemplo, las leyes, reglamentos, principios morales. Sistema de roles: por ejemplo, las casas de solteros en las sociedades primitivas, los modelos jerárquicos, etcétera.
Finalmente, el análisis funcional de la cultura y el análisis estructural de las instituciones, que lo integra, indican que la articulación del concepto de institución con los conceptos de función y de estructura depende estrechamente del contenido que se asigne a los conceptos de *cultura* y de *necesidades*. Tanto la antropología cultural como la psicología social postulan que la sociedad estudiada «funciona» —lo cual suele ser cierto—, pero también que ese funcionamiento no es problemático —lo cual a menudo es falso. Al mismo tiempo, el concepto de institución sirve para designar regulaciones naturales (aunque culturales), cristalizaciones de lo inmutable, del orden deseado por todos. Esto equivale a privilegiar el consenso, que en general no existe sino en el nivel de la «carta», y a subestimar las relaciones entre la carta y el sustrato material, es decir, la negatividad que actúa en las instituciones. Por negatividad entendemos aquí las oposiciones objetivas y subjetivas que no pueden dejar de surgir entre las finalidades de la institución (su «función oficial») y el peso de su realidad material. Pensamos asimismo en las contradicciones que existen entre diversas instituciones, aparentemente en el plano de la carta o del sistema de normas, de hecho en el de la apropiación del espacio, de los medios de producción y de los bienes sociales. Por último, la visión culturalista, ensamblando en una unidad imaginaria las ideas de naturaleza y de cultura, se priva de percibir las relaciones existentes entre ambas nociones La función de la instancia simbólica de la institución, que Malinowski reconoce sin embargo, es escotomizada en beneficio de un causalismo que no deja de evocar aquello de «la virtud dormitiva del opio», de la antigua física. Por consiguiente, la crítica del funcionalismo pasa por la dilucidación de la dimensión simbólica de las instituciones.
Mauss y Lévi-Strauss ilustran esta crítica del funcionalismo. El primero puso al segundo en la senda de una antropología social o «estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representaciones», mientras que la antropología cultu-

ral se dedica en cambio al «estudio de técnicas, y eventualmente también de las instituciones consideradas como técnicas al servicio de la vida social». En esta distinción establecida por Lévi-Strauss,[24] se oponen con nitidez dos concepciones de la institución. El tecnicismo y el pragmatismo de Malinowski se contraponen al simbolismo de los «sistemas de representaciones».

Con respecto a las formas de intercambio tales como el *potlach*, y también a los sistemas institucionales estudiados en el plano morfológico y ecológico (por ejemplo, los dos tipos de vida social en los esquimales, según las «variaciones estacionales»), Mauss ha señalado sin cesar hasta qué punto los datos institucionales son otros tantos signos o símbolos «utilizados como tales por los mecanismos más profundos de la conciencia». Refiriéndose a las relaciones entre la psicología y sociología, indica «que solo es posible comunicarse y comunicar entre seres humanos mediante signos o símbolos comunes, permanentes, exteriores a los estados mentales individuales que son simplemente sucesivos; mediante signos de grupos de estados interpretados luego como realidades».[25]

La dimensión inconsciente de la institución es reconocida aquí con torpeza, pero con fuerza. Lévi-Strauss se mostrará permeable a muchas otras ideas esbozadas por Mauss (las técnicas del cuerpo; la búsqueda de las «lunas muertas» en el firmamento de la razón, que son las categorías que los hombres han utilizado o utilizan, y cuyo catálogo hay que establecer). La noción de estructura se halla virtualmente presente en la visión de Mauss sobre la clasificación de las categorías por cada sociedad. Mencionando un trabajo efectuado con Durkheim, formula el importantísimo postulado siguiente: «El estudio de la clasificación de las nociones en algunas sociedades indicó que el género tiene como modelo a la familia humana. Tal como se sitúan los hombres en sus sociedades, así ordenan y clasifican las cosas en especies y géneros más o menos generales. Las clases en que se distribuyen las imágenes y los conceptos son las mismas que las clases sociales. Este es un ejemplo tópico de la manera en que la vida en sociedad ha contribuido a formar el pensamiento racional, proporcionándole marcos ya estructurados, que son sus clanes, fratrías, tribus, facciones,

24 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, introducción.

25 M. Mauss, «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», comunicación que data de 1924, reimpresa en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1950.

templos, regiones, etc.»[26] Es el postulado de la homología universal entre la estructura del espíritu humano y la estructura social. En el límite, se podría hablar del principio de la analogía universal. En el primer capítulo se vio cómo la «sociología» de la emigración francesa, Bonald en particular, procuraba establecer una analogía entre la estructura de la lengua (¡francesa!) y la estructura familiar, corporativa, estatal, etc. Es sabido que Fourier, desde una perspectiva sin embargo opuesta a la de los tradicionalistas, construyó un sistema de analogías entre las potencialidades del espíritu humano y la naturaleza, lo cual lo llevó a trastornar todas las ideas sostenidas en esa época, y todavía hoy, sobre la división del trabajo y la vida en sociedad. Mauss no va tan lejos como Lévi-Strauss, quien tiene en cuenta el desarrollo no solo del pensamiento racional, sino también del «pensamiento salvaje».

Mauss postula que la estructura social ha proporcionado «marcos ya hechos» a la formación de la estructura de pensamiento: visión bastante «materialista» y determinista, mucho menos psicológica que la de Lévi-Strauss. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber cómo se produce la formación de las estructuras sociales: aunque se interesa en las «variaciones» institucionales, Mauss excluye la historia, único factor que podría indicarnos cómo, pese a la universalidad de la homología entre estructuras mentales y estructuras sociales, las sociedades han «elegido» ordenamientos y clasificaciones tan distintos en el tiempo y en el espacio. Los marcos sociales no se dan «ya hechos» de una vez para siempre: son producidos por la práctica social de los hombres, y las homologías entre representaciones mentales y representaciones colectivas, entre la «carta» y el «sustrato material» —para emplear los términos de Malinowski— se pueden comprender refiriéndose a otra instancia, el *inconsciente*. Las homologías, pero también las diferencias y las contradicciones.

Lévi-Strauss ataca por todos los flancos la confusión «realista» mantenida por el funcionalismo entre naturaleza y cultura. Trascendiendo las instituciones que eran el objeto privilegiado de la sociología y de la etnología, trata de perfilar las estructuras inconscientes de todo sistema social. Donde el realismo etnológico veía una institución —por ejemplo, en el totemismo—, Lévi-Strauss indica que la cuestión reside en un nivel

26 M. Mauss y Hubert, «Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux», en M. Mauss, *Œuvres*, I, *Les fonctions sociales du sacré*, París, Ed. de Minuit, 1968.

analítico. El tótem sirve para la estructuración de las relaciones sociales; nada tiene que ver con una religión de los animales o las plantas. El clan que toma al zorro como emblema no se identifica con el zorro, pero utiliza este emblema para distinguirse del clan del águila o del clan del jabalí.

El análisis estructural se opone al análisis funcional en que no se basa en una teoría de las necesidades que las instituciones estarían «funcionalmente» encargadas de satisfacer, sino en una «teoría del sistema», que no es sino la estructura con sus componentes elementales y secundarios (cf. la definición que da Boudon del concepto de estructura: «la teoría de un sistema»). Véase el sistema de parentesco. Su estructura «se apoya en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo)» y en «tres tipos de relaciones familiares que siempre se dan en la sociedad humana, es decir: una relación de consanguinidad, una relación de alianza, una relación de filiación; o sea, una relación entre el hermano y la hermana carnales, una relación entre ambos esposos, una relación entre padre e hijo».[27]

La lingüística estructural (Lévi-Strauss se inspira sobre todo en Saussure, Troubetzkoy, Jakobson) se aplica directamente al análisis de los sistemas sociales (al menos de los sistemas «fríos», inmóviles o que están por inmovilizarse en la muerte lenta; los intentos de análisis estructural de una sociedad «caliente», o de un momento «caliente» de la historia, no produjeron hasta ahora grandes resultados). Declara Lévi-Strauss: «En el estudio de los problemas de parentesco (y también sin duda en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como aquellos, solo adquieren esta significación a condición de integrarse en sistemas; los "sistemas de parentesco", al igual que los sistemas fonológicos, son elaborados por el espíritu en la etapa del pensamiento inconsciente».

Los sistemas estudiados por Lévi-Strauss son sistemas de representaciones; los vínculos de consanguinidad, etc., no existen objetivamente, sino solo en lo imaginario de los hombres (la etapa del inconsciente). No hay que «perder jamás de vista que, tanto en el caso del estudio sociológico como en el del estudio lingüístico, estamos en pleno simbolismo».[28] De hecho,

27 *Anthropologie structurale.*

28 *Anthropologie structurale.* El historiador Seignobos había afirmado ya que «no se ven las instituciones que se describen. Se está obligado a

los elementos de realidad o de ideología que el funcionalismo estudia, y a los que confiere una función, no nos hablan solamente de su función pasada o presente; nos hablan de otra cosa y sirven para designarla: el sistema. Los diversos sistemas que se acoplan unos con otros, y el sistema social en su conjunto (si se lo pudiera aislar), funcionan como sistema de referencia, al que se remiten todas las actividades técnicas, procedimientos, costumbres y reglas sociales. La prohibición del incesto no es solamente una regla de derecho (del dominio de la cultura); su universalidad la vincula también a la naturaleza. No significa solamente la prohibición de copular con determinados miembros del grupo de parentesco. Su función no se reduce a una regulación represiva de los instintos sexuales. Significa también que tal clan o tal comunidad debe aceptar la entrega de sus mujeres a los hombres de otro clan, de otra comunidad. Permite la exogamia —por consiguiente, la constitución de una sociedad estructurada mediante el intercambio— en la misma medida en que prohíbe la endogamia, es decir, el confinamiento en la familia patriarcal y en la economía autárquica.

Aunque Lévi-Strauss no analiza las instituciones por sí mismas, el análisis de las estructuras elementales del intercambio (de bienes, de mujeres, de palabras) pone de relieve una característica esencial de toda institución, a saber, su ambigüedad: permisiva-represiva, la institución tal como la ve Lévi-Strauss se presenta, sin duda, como un modelo ideal, pocas veces alcanzado en la historia. Después de todo, los primitivos transgreden la prohibición del incesto, y aun en las «sociedades sin historia» hay «historias» entre la gente, cuando las instituciones entran en conflicto debido a su heterogeneidad o a que su «estructura» no ha sido interiorizada en el mismo «piso» del inconsciente por los diversos miembros de la comunidad. Además, no todas las instituciones primitivas son únicamente «reservarios de semejanzas» (según la bella fórmula de Hauriou); son también reservas de dinámica social, y por lo tanto lugares de cambio y de transgresión más o menos institucionalizados. Pensemos, por ejemplo, en el *potlach*, esa institución *agonística* descripta por Mauss. Como «hecho social total» engloba, junto con los elementos de con-

imaginar a los hombres, los objetos, los actos, los motivos que se estudian. Estas imágenes son la materia práctica de la ciencia: son estas imágenes las que se analizan» (*La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, Alcan, 1901).

tinuidad y de tradición, elementos dinámicos, ligados a la lucha por el poder, a la competencia económica, al conflicto entre escasez y abundancia. El *potlach* es una ceremonia, pero una ceremonia que consistiría, en nuestra civilización, en una misa católica oficiada en un taller o en una gran tienda y empleando procedimientos que evocarían a veces una asamblea general de militantes políticos, y otras un remate o una sesión de «*jerk*»...

De igual modo, un curso de facultad o de liceo está identificado en general con una ceremonia grave, basada en la ruptura instituida entre el mundo del saber y el «mundo» en general. Sin embargo, se hace cada vez más evidente que existen relaciones agonísticas entre los participantes de esta «ceremonia» por un lado, y por el otro, entre los participantes y el conocimiento. Si bien la ruptura instituida entre saber y vida mundana ha tenido tiempo de interiorizarse después de ochocientos años de pedagogía clerical, hay un «piso» del inconsciente donde esa interiorización es combatida por otra: las de las relaciones dramáticas entre el individuo y el conocimiento, entre el deseo de saber y el saber del deseo.

Tanto en el caso de la misa como en el del curso magistral, está presente la doble naturaleza de la institución, permisiva-represiva; pero es seguro que la evolución de ambas instituciones, en función de los profundos cambios ocurridos en otras y en la totalidad del sistema social, hace aparecer la función represiva, en un momento dado, como primordial con respecto a la función permisiva. Otro tanto podría decirse de la institución que prohíbe el incesto: su función represiva es legible como sobre un palimpsesto en los esfuerzos que hacen todas las civilizaciones por sublimar el instinto en la moral, y sobre todo en la estética.

A la inversa, Lévi-Strauss plantea el problema apasionante de la institución ausente. En un pasaje referido a la pintura corporal (facial) de las mujeres caduveo,[29] indica cómo resuelven los mbaya la contradicción entre el modelo jerárquico y el modelo social basado en la reciprocidad. No buscan la solución en las «instituciones artificiosas», susceptibles de sublimar la contradicción existente simbolizándola en alguna práctica ritual. La buscan en el plano de lo fantástico; para el caso, en el plano del arte gráfico aplicado al rostro. Lévi-Strauss interpreta entonces el arte gráfico de las mujeres caduveo «como la fantasía de una sociedad que busca, con una pasión in-

29 *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955; fin de la 5a. parte.

saciable, el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener, si sus intereses y sus supersticiones no se lo impidieran». Y concluye, con cierta complacencia en la que algunos han percibido los rastros de un esteticismo estructuralista: «Adorable civilización, cuyos sueños las reinas enmarcan con sus afeites: jeroglíficos que describen una edad de oro inaccesible, que a falta de código ellas celebran en sus adornos, y de la cual revelan los misterios junto con su propia desnudez».

Este pasaje indica con precisión lo que cabe entender por instancia simbólica de las instituciones. La pintura facial de las mujeres caduveo —esa «técnica del cuerpo», según la expresión de Mauss— no consiste solamente en una técnica que cumpla una función de ornamento dentro de una cultura determinada. Sin duda, en un nivel superficial (descriptivo, morfológico), es una institución particular, ausente de muchas otras culturas donde «es incorrecto» que las mujeres se pinten el rostro. Pero sobre todo, es la representación estilizada de un orden de cosas ausentes: está encargada de simbolizar una forma social que el sistema institucional rechaza experimentando al mismo tiempo su carencia. Si bien todas las instituciones existentes entre los mbaya presentan un aspecto «funcional» y parecen corresponder a necesidades reales, no por eso es menos cierto que una «necesidad» está insatisfecha en el plano de las instituciones objetivas, y que tal ausencia es indicada objetivamente por la mediación de una operación simbólica.

En la teoría de Lévi-Strauss quedan, sin embargo, dos puntos que impiden una aproximación completa al concepto de institución. En primer término —crítica que ya se ha hecho—,[30] el estructuralismo tiende a privilegiar la noción de *código* y a subestimar la noción de *contexto o de sistema de referencia.* El acoplamiento de los «sistemas» y de los «sistemas de sistemas» evoca individuos (y sociólogos) que descifran hasta el infinito una naturaleza y una cultura que en definitiva nada pueden decirnos, salvo que ellas mismas son códigos o criptogramas. En Lévi-Strauss, la función metalingüística del lenguaje tiende a hacer desaparecer la función referencial. El bororo, al igual que el etnólogo estructuralista, clasifica, codifica, transcodifica, descifra y construye sistemas basados en

30 H. Lefebvre, «Claude Lévi-Strauss et le nouvel éléatisme», en *L'Homme et la Société*, nº 1-2. Véase también, del mismo autor, *Position, contre les technocrates*, París, Gonthier, 1967.

la nada, en una ausencia de mensaje. Centrada en el código, la función metalingüística, sin embargo, nunca está aislada; flanqueando la función referencial, se articula además con otras funciones del lenguaje. Aislándola, autonomizándola, la filosofía del sistema se hunde en el significante y pierde de vista la existencia del significado. La acción de los hombres, aunque «en determinado piso» se apoya en la existencia oculta de códigos y de estructuras inconscientes, no por ello deja de ser determinada también por referenciales, por objetos reales y problemas que la historia se encarga de situar «en el piso» de la conciencia.

El segundo punto que suscita problemas en el enfoque estructuralista es la relación entre el nivel de análisis sincrónico y el nivel de análisis diacrónico. Según la expresión utilizada por Lévi-Strauss, quien abordó esta cuestión en *El pensamiento salvaje*, es la «lucha constante entre la historia y el sistema». Tal vez las sociedades primitivas, objetos de estudio del etnólogo, sean privilegiadas para el estructuralista porque son «sin historia» o «sin escritura»; pero el mismo Lévi-Strauss comprueba que la historia y la escritura, es decir, la historicidad y las formas de gestión burocráticas propias de Occidente, confluyen a veces, dramáticamente, con las sociedades que el etnólogo observaba en la inmovilidad sincrónica. El ejemplo que él proporciona de tal confluencia entre una «institución» occidental tipo (el campo de refugiados o de concentración) y los novecientos sobrevivientes de una treintena de tribus australianas en un campo gubernamental, en 1934, casi no requiere comentario. Estos novecientos sobrevivientes se hallaban «reagrupados al azar, en un campo que abarcaba unas cuarenta habitaciones, con dormitorios vigilados y separados para los muchachos y las jóvenes, una escuela, un hospital, una prisión y negocios, y donde los misioneros (a diferencia de los indígenas) podían estar a sus anchas: en un lapso de cuatro meses, desfilaron por allí conformistas, presbiterianos, el Ejército de Salvación, anglicanos y católicos romanos».[31] En esta forma-límite de la *ciudad* controlable totalitariamente que es el campo de concentración, ¿no se ve acaso funcionar ese modelo institucional de Occidente como contrainstitución absoluta? Pero sobre todo se llega a comprender, a través de este ejemplo trágico, que el conflicto entre la historia y el sistema no es —como pretenden los estructuralistas— una oposición entre la ciencia ver-

31 *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, pág. 207 y sig.

dadera (el estructuralismo) y una vaga doxología (la historia como «falsa» ciencia). Recordar la importancia de la historia no significa dedicarse a indagar la génesis temporal de las instituciones (aunque Durkheim haya recomendado esta tarea), sino analizar los acontecimientos históricos como producto de la confluencia —siempre agonística y a veces trágica— entre instituciones nuevas y antiguas, o también entre diversos sistemas institucionales. Por ejemplo: la aparición, el desarrollo y el triunfo de esa forma económico-social que es la manufactura, seguida por la fábrica, la empresa y el grupo industrial o el trust en Occidente, durante los siglos XIX y XX, ¿pueden ser analizados sociológicamente sin recurrir a la historia institucional, económica y tecnológica de los tiempos modernos? En cierto modo, ¿la empresa industrial no ha producido en el mundo rural del siglo XIX, un efecto comparable al que produjo aquella ciudad totalitaria en los sobrevivientes de las tribus australianas?

Las dos direcciones que acabamos de explorar —la antropología cultural y la antropología social—, sumadas a la tendencia de la sociología a adoptar conceptos de la psicología social, dan una idea de las vicisitudes que sufre el concepto de institución a medida que se lo confronta con los conceptos de grupo, de función, de estructura, de símbolo, de inconsciente . . . La reseña que hemos hecho en esta parte no hace más que prolongar lo que expusimos con relación a la filosofía del derecho y la teoría marxista. Se desprende de este análisis referencial (es decir, que hace variar el concepto estudiado en los diversos contextos o sistemas de referencia en los que se lo emplea) que la polisemia, el equívoco y finalmente el carácter problemático del concepto de institución constituyen innegable obstáculos para su utilización «naturalista». Gurvitch señaló precisamente esta crisis del concepto, que él llegó a «excomulgar» del vocabulario sociológico.[32] Según él, resulta demasiado amplio y demasiado estrecho a la vez. Es demasiado amplio, ya que parece indiscutible que las creencias, ideas, valores, conductas colectivas, aun en cuanto se hallan preestablecidas, no son todas de la misma índole (por ejemplo, las conductas organizadas; los ritos y los procedimientos; las conductas más o menos correspondientes a los modelos, signos, señales; las prácticas, costumbres, rutinas,

32 G. Gurvitch, «Le concept de structure sociale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 19, 1955.

géneros de vida; las modas y los entusiasmos colectivos). Es demasiado estrecho porque, de todas maneras, lo no preestablecido queda excluido. La vida social, y aun su aspecto particular constituido por las «estructuras sociales», son representados como algo demasiado calmo, bien ordenado, conformista (por ejemplo, las conductas colectivas efervescentes, no conformistas, reformistas, revolucionarias, creadoras, así como las «corrientes libres de la mentalidad colectiva», y hasta las «formas de la sociabilidad», resultan eliminadas de modo más o menos inconsciente).

Esta recusación reclama un comentario. El concepto de institución es criticado tanto en su extensión como en su comprensión. Reconozcamos que la doble crítica de Gurvitch tiene algún fundamento. Como se verá más adelante, el reproche de haber abusado de una noción que terminó por confundirse con otras nociones (estructura, organización) está dirigido particularmente a la sociología norteamericana, puesto que un concepto tiene como función delinear las fronteras precisas de un objeto de conocimiento.

Sin embargo, Gurvitch se equivoca al acusar al concepto mismo, en lugar de cuestionar las teorías o seudoteorías que son las responsables de su mal uso, así como del mal uso de muchos otros conceptos. Señalar la excesiva amplitud de dicho concepto no es una crítica válida: el problema reside precisamente en hallarle un sistema de referencia riguroso, nítidamente separado de los contextos ideológicos en que se lo seguirá empleando abusivamente por mucho tiempo aún. Este es el objeto del presente estudio.

Decir que el concepto es demasiado estrecho constituye una crítica mejor fundamentada. En efecto, se lo ha utilizado cada vez con mayor frecuencia para designar lo que, siguiendo a otros autores, he llamado lo *instituido*, la cosa establecida, las normas vigentes, el estado de hecho confundido con el estado de derecho. Por el contrario, se ha ocultado cada vez más lo *instituyente*, que Gurvitch designa mediante una serie de fórmulas aproximadas, tales como «conductas efervescentes», «revolucionarias». Aquí aparece con claridad la connotación política de las teorías sociológicas. A fuerza de vaciar el concepto de institución de una de sus instancias primitivas (instituir en el sentido de fundar, crear, romper con un orden antiguo y crear uno nuevo), la sociología terminó por identificar la institución con el orden establecido. No es casual que, en el momento en que ese orden aparece ante capas sociales instituyentes como únicamente represivo, la palabra ins-

titución parezca designar solo a lo instituido. De este error teórico, que los revolucionarios cometen con frecuencia, es responsable la sociología de los últimos cincuenta años.
También aquí, uno de los objetivos de este estudio consiste en restituir al concepto de institución su significado dinámico. ¿No es el mejor medio para restituirle también su especificidad, desvirtuada por las confusiones que Gurvitch denuncia, especificidad que implica una relativa autonomía de la institución respecto del poder político?
Gurvitch no se contenta con denunciar el concepto de institución: critica igualmente las relaciones, a su criterio confusas, que este concepto mantiene con el concepto de estructura. En esta perspectiva, Parsons es el blanco preferido.[33]
En Parsons, la reducción del concepto de institución a la instancia de lo instituido es muy notable. Asigna un lugar importante a la noción de institucionalización, pero no lo hace para conferir una significación dinámica al concepto, sino para designar los procesos de integración, de interiorización de las normas o modelos sociales por los individuos. La institucionalización no es la actividad social instituyente desplegada por los miembros de la sociedad, por los usuarios de las instituciones: consiste en la acción integradora de la sociedad, de las instituciones y de la ideología dominante, respecto de los individuos. La inspiración de los filósofos del derecho, fundadores de la sociología moderna —Durkheim, Weber y Pareto— se hace sentir en Parsons. Es muy fuerte asimismo la influencia de la psicología social y de su ideología. Donde Hauriou distingue entre *incorporación* (introyección) y *personificación* (proyección), Parsons retiene solamente el primero de estos procesos.
En los pocos textos en que intenta articular el campo de la sociología con el del psicoanálisis, Parsons ha dado una idea bastante precisa sobre el lugar que ocupa el concepto de institución en su teoría «estructural-funcional». En su deseo de crear «un sistema conceptual fundamental y único de refe-

33 T. Parsons, *The social system*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1951; *Social structure and personality*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964; *Essays in sociological theory*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1964. De esta última obra se extrae el capítulo titulado «Psycho-analysis and the social structure», para presentar la teoría parsonsiana. Se hace referencia, asimismo, a las escasas traducciones aparecidas: «La théorie sociologique systématique et ses perspectives», en G. Gurvitch, *La sociologie au XXe. siècle*. Y, trad. y prólogo de F. Bourricaud, *Eléments pour une sociologie de l'action*, París, Plon, 1955.

rencia», que pueda ser aplicado de igual modo al análisis de la personalidad como al de la sociedad, Parsons recurre al concepto de estructura y al concepto de motivación. «Es necesario tratar los problemas de motivación en el contexto de sus relaciones con la estructura». Debe entenderse por estructura «un sistema de previsiones conformes a determinado esquema», o «sistema de roles».

Este «esquema conceptual» permite entonces definir el concepto de institución: «En la medida en que un conjunto de estos roles posee un significado estratégico para el sistema social, puede llamarse institución al complejo de reglas que define su comportamiento esperado». Y da el siguiente ejemplo: «En la medida en que el comportamiento de los cónyuges en sus relaciones mutuas está gobernado por previsiones legítimas sancionadas socialmente —en el sentido de que apartarse de dichas reglas provoca reacciones de desaprobación social o sanciones explícitas— hablamos de la institución del matrimonio. En este sentido —concluye Parsons— las estructuras institucionales son el elemento fundamental dentro de la estructura del sistema social. Ellas constituyen cristalizaciones relativamente estables de las fuerzas del comportamiento, a tal punto que la acción puede regularse de manera de hacerse compatible con las exigencias funcionales de una sociedad».

La última observación de Parsons indica los límites de su «estructural-funcionalismo»: de hecho, el análisis en términos de estructuras desemboca en un análisis en términos de función. Las «exigencias funcionales de la sociedad» son el punto ciego de la teoría de la acción: consideradas como un dato, aparecen como las verdaderas instituciones, la cosa instituida, la necesidad natural de la cual derivan «naturalmente» las estructuras institucionales, los sistemas de roles o «roles institucionalizados».

Las «exigencias funcionales de la sociedad» no dejan de evocar las «instituciones primarias» que Kardiner y Linton [34] distinguen de las instituciones secundarias. Parsons advierte con

34 A. Kardiner, *The individual and his society*, Nueva York, 1939; *The pychological frontiers of society*, Nueva York, 1945; R. Linton, *De l'homme* (1936), París, Ed. de Minuit, 1968; *The cultural background of personality*, Nueva York, 1945. Respecto de estos autores, véase el estudio de M. Dufresne, *La personnalité de base*, París, PUF, 1953. Dufresne señala ya la ausencia de un «análisis institucional» junto al análisis funcional (pág. 293) y emprende una crítica del confusionismo de los culturalistas acerca del concepto de institución.

claridad que la institución se caracteriza por una instancia inconsciente, y no únicamente por la existencia —aleatoria— de un sistema «funcional» de necesidades y de roles sociales racionalmente estructurados. Sin embargo, debe comprobar que la utilización de un mismo esquema conceptual para la estructura de la personalidad y para la estructura social no resuelve el antiguo problema de las relaciones entre psicología (psicoanálisis) y sociología. «Si tuviéramos una teoría dinámica perfectamente adecuada de la motivación humana, es probable que esta diferencia de niveles de abstracción desaparecería. Entonces el uso de categorías estructurales, en el plano de la personalidad o del sistema social, sería inútil, dado que [las bastardillas son mías] *tales categorías son solamente generalizaciones empíricas introducidas para llenar las lagunas dejadas por la insuficiencia de nuestros conocimientos dinámicos*».

Subrayemos la doble confesión contenida en este pasaje, y que algunos críticos de Parsons no han notado. En primer lugar, el fundador de la teoría de la acción reconoce el carácter extremadamente problemático del concepto de motivación, tomado de la psicología social. Como en la antropología cultural (Kardiner, Linton), la idea según la cual las instituciones están «en nosotros», son constitutivas del yo o del superyó, nada tiene de esclarecedor. La idea de que las instituciones solo existen porque los individuos interiorizan las normas, roles y comportamientos institucionalizados es casi tautológica.

En segundo término, Parsons sitúa en su justo lugar «las categorías estructurales», en las que ve «generalizaciones empíricas» que colman el vacío teórico, tanto en sociología como en otros campos. Ante la insuficiencia de las nociones de motivación y de estructura, el «estructural-funcionalismo» debe contentarse, como hemos visto, con la vieja noción de función, es decir, con la idea de una causalidad que no es más que la comprobación empírica del estado de hecho. Como señala Mills en su crítica del sistema parsonsiano, la «suprema teoría» confluye finalmente en el «empirismo abstracto». Se advierte que el intento de construcción teórica de Parsons, lejos de resolver las preguntas planteadas en general por la sociología, ni siquiera responde sus propias preguntas. Se comprueba entonces que «el rey está desnudo».[35]

35 C. W. Mills, *L'imagination sociologique*, París, Maspero, 1967. Véase también S. Jonas, «Talcott Parsons ou le roi nu», en *L'homme*

Por lo mismo, la acusación de Gurvitch, aunque sumaria, no es del todo injustificada. «Las concepciones de Parsons, puesto que demuestran una vez más —sin proponérselo, por supuesto— la perfecta inutilidad y el carácter confuso del concepto de institución, no hacen sino aumentar la confusión en sociología general, porque no logran diferenciar las instituciones ni de las estructuras sociales, llamadas a reemplazarlas, ni de los "sistemas sociales", destinados (según nuestro autor) a sustituir los "fenómenos sociales totales", término que él evita cuidadosamente».
Gurvitch rechaza entonces el concepto de institución a través de su utilización por la sociología norteamericana. Aunque desde hace algunos años empieza a ser utilizado con mayor precisión,[36] no puede decirse que, en el ánimo de numerosos sociólogos, la excomunión gurvitcheana haya sido enteramente levantada.

Polisémica, equívoca, problemática: así aparece la institución al finalizar esta revisión de las variaciones del concepto en los diferentes sistemas de referencia donde se lo encuentra utilizado.

A. *La polisemia.* Desde la filosofía del derecho hasta los más recientes desarrollos de la sociología, la polisemia del concepto de institución es evidente. Resumamos. La filosofía del derecho, a partir de Hegel, acentúa sobre todo el momento de la universalidad del concepto. Recuenta las normas universales, las formas de regulación establecidas, ya-ahí en los códigos o en la costumbre no escrita. Cuando la institución posee un aparato jurídico, la filosofía del derecho se esfuerza —siguiendo siempre a Hegel, pero asimismo en la corriente de la escuela tradicionalista— en sacar a luz la universalidad de las formas singulares de jurisprudencia y de legislación. Con ello contribuye en gran medida a mistificar el problema de la institución. En efecto: nada más relativo y contingente que

et la société, nº 1, 1966, y E. Enriquez, *«La sociologie est-elle une théorie de l'action?»*, *Critique,* nº 116, 1957.
36 Así lo demuestran las encuestas y análisis sobre la educación y la cultura surgidos del Centro de Sociología Europea (Bourdieu y Passeron); la obra de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, *Le métier de sociologue,* París, Mouton-Bordas, 1968. O también M. Amiot y M. Freitag, *Essai sur les rapports du politique et du culturel; Rapport sur l'étude de l'administration centrale de la jeunesse et des sports,* Laboratoire de Sociologie Industrielle, 1968. Véase, sobre todo, la tercera parte del tercer volumen.

esas formas singulares de regulación que son las leyes y las constituciones; pero como la función ideológica del derecho consiste en volver evidente, intocable y sagrado lo que no es sino contingencia política, el filósofo del derecho acepta convertirse en filósofo del Estado, legitimando en el plano ideológico algo que solamente la fuerza justifica. Por último, el momento de la particularidad del concepto de institución es escotomizado con frecuencia, lo cual es una consecuencia lógica de lo antedicho: la participación de los «particulares» en las instituciones aparece como un complemento secundario o un lujo peligroso.

Las diversas tendencias sociológicas que ponen la institución en el centro de su pensamiento presentan más o menos las mismas características que la filosofía del derecho. Sin embargo, sociólogos y etnólogos suelen atenerse al momento de la particularidad, valorizado a veces a tal punto que la institución termina por no ser más que una modalidad psicológica: la interiorización de normas. También aquí, y aunque el procedimiento sea inverso al operado por el derecho, el momento de la singularidad es descuidado o confundido con el momento de la universalidad. La función ideológica de tal subestimación salta a la vista: se trata, de acuerdo con la ideología psicologista, de apelar a una «naturaleza humana» (vista a través de la psicología social o del psicoanálisis) para negar o descartar la existencia de lo político.

Con la historia en general, y más en especial con el marxismo como «ciencia de la historia», el momento de la universalidad del concepto es sometido a una severa crítica. El nivel de análisis sincrónico que privilegia los conceptos de estructura y de función es confrontado con el nivel del análisis histórico. Las instituciones ya no aparecen como invariantes sociales, receptáculos de la racionalidad y del consenso, sino como formas singulares aprehendidas en las relaciones de fuerza, las relaciones de clases, las relaciones de producción. El momento de la universalidad aparece como el momento de lo ideológico: la «idea» de Hauriou, la «carta» de Malinowski, la «representación colectiva» de Durkheim o de Mauss, el «sistema de representación» de Lévi-Strauss, etc., permiten captar la función simbólica de las instituciones, pero no la totalidad de las funciones objetivamente cumplidas por aquellas. En cuanto al momento de la particularidad, el marxismo se empeña unas veces en ponerlo de relieve, otras en olvidarlo. Hipostasiados en tanto agentes históricos, constructores de su propia historia, los individuos arriesgan perder esta

autonomía y esta iniciativa instituyente en el momento en que el marxismo, dejándose llevar por las facilidades dogmáticas del economismo y del filosofismo materialista, se vuelve institucional.

B. *El equívoco.* Como se comprende a partir de las observaciones anteriores, el equívoco del concepto de institución reside en el hecho de que designa alternativa o simultáneamente lo instituido o lo instituyente. Para la ideología dominante, formada en gran parte por una vulgarización del derecho y de la filosofía del derecho, la institución es la cosa establecida, lo instituido. La duración, la repetición del estado de hecho sirven para legitimar la institución. En lo que hace a la teoría marxista —que se rebela contra la ideología dominante y el derecho— suele ocurrir lo mismo; esto explica la desconfianza y, por último, el rechazo hacia el concepto de institución, acusado de servir de «fachada», de «máscara» ideológica a la realidad de las relaciones de producción. Ya se ha visto, con respecto a Parsons, que los fenómenos de institucionalización se encargaban de indicar, en sociología, la necesaria interiorización de las normas por los individuos, y ya no la capacidad instituyente de estos. Se ha visto también que Gurvitch invocó esta tendencia para denunciar en bloque todos los usos del concepto de institución.
¿No es mejor admitir que la institución pertenece a lo instituido y a lo instituyente a la vez? Ambas faces del concepto de institución recuerdan en algo las dos faces del signo de acuerdo con Saussure: significante y significado. Al igual que el signo, la institución no es unívoca, salvo en determinadas circunstancias en las que aparece como únicamente permisiva o como únicamente represiva. Por ejemplo: un sindicato no es solamente una burocracia represiva (salvo en el caso de sindicatos directamente controlados por el poder, como en algunos regímenes totalitarios), sino también una institución cuya negatividad respecto de las instituciones económicas y políticas se ejerce, al menos potencialmente, en forma de reivindicaciones o de movimientos de protesta. A la inversa, desde el punto de vista conservador, el sindicato nunca es (salvo en períodos de huelga prolongada y de crisis social) un mero instrumento de reivindicación e impugnación; también es un organismo regulador del movimiento obrero, un medio para controlar indirectamente las iniciativas de la «base» obrera. Y por esa razón, el derecho sindical terminó siendo institucionalizado en la mayoría de los países industriales.

C. *La problemática.* El concepto de institución es además problemático: esto significa que la institución casi nunca se ofrece de manera inmediata a la observación o al estudio inductivo. Presente-ausente, la institución emite mensajes falsos directos mediante su ideología, y mensajes verdaderos en código mediante su tipo de organización. No se confunde con los objetos reales que designa en la ideología corriente o en el vocabulario jurídico-sociológico. Mientras que el etnólogo y el sociólogo generalizan una serie de observaciones para inducir la existencia de tal o cual institución (por ejemplo, la prohibición del incesto, o la *kula*, o el *potlach*), el análisis institucional debe captar la acción social en su dinamismo y, sin prejuzgar acerca del sistema institucional existente, tratar de poner en evidencia dónde está la institución, es decir, las relaciones entre la racionalidad establecida (reglas, formas sociales, códigos) y los acontecimientos, desarrollos, movimientos sociales que se apoyan implícita o explícitamente en la racionalidad establecida y/o la cuestionan.

Presente-ausente, es decir, simbólicamente presente en los grupos, agrupamientos, organizaciones, «instituciones» (en el sentido trivial del término), pocas veces la institución ofrece, en las prácticas que se pretenden analíticas, la faz objetiva que se manifestó sobre todo durante la primera parte de este estudio. Es preciso, por consiguiente, explorar los dominios donde, tras los sistemas de referencia que la expulsan o le asignan un lugar reducido (psicoanálisis, psicosociología, pedagogía), su presencia-ausencia hace surgir la índole problemática del concepto.

Propongo denominar *intervenciones institucionales* las prácticas que acabo de mencionar: ya se trate del psicoanálisis individual o de grupo, de la psicosociología de grupo, de la psicoterapia o de la pedagogía, todas tienen como rasgo común no solo desarrollarse en un marco institucional preciso (aunque a menudo ocultado), sino también trabajar (una vez más de manera empírica y espontánea, salvo en cuanto a la terapia y la pedagogía institucionales) con *un material que no es sino la relación que los individuos mantienen con las instituciones.*

El tipo de intervención que se da por objeto analizar este material ocultado o desfigurado por los demás tipos de intervención, se llamará *socioanálisis.* Al final del presente trabajo, se intentará delinear brevemente las condiciones teóricas y prácticas de este método en curso de elaboración.

Segunda parte. Las intervenciones institucionales

4. La intervención psicoanalítica

I. Vínculo social y vínculo libidinal según Freud

Al criticar los estudios donde se esboza la psicología social, Freud [1] procura articular los conceptos del psicoanálisis con el concepto de «multitud» o de «masa». De ningún modo intenta definir las bases de una intervención, sino que explora el campo, todavía virgen, donde los sociólogos «psicologizan» lo social reduciéndolo a la «interpsicología» (Tarde) y donde otros «sociologizan» los fenómenos psíquicos reduciéndolos a hechos objetivos (Durkheim). En este campo, la etnología se dedica, con Mauss, a las interacciones entre los dominios sociológicos y psicológico. Las zonas intermedias del saber, «donde los profesores se devoran entre ellos» (Mauss), son a largo plazo las más fecundas.

Rebatiendo a los autores que comenta, Freud demuestra que la psicología colectiva no debe apelar a los conceptos de la psicología prepsicoanalítica (sugestión, hipnotismo, contagio, imitación). Su procedimiento consiste en reducir ambos campos de análisis —el del individuo y el de la colectividad— a un campo único, a una misma estructura: la *estructura libidinal*. En verdad, no se puede hablar de simple reducción. El modelo de inteligibilidad propuesto por Freud deja un lugar importante a otros dos niveles a los que no se trata de reducir a la estructura libidinal: el de la *ideología* y el de la *organización*.

En su introducción, Freud consigna la oposición entre la psicología individual y la psicología colectiva. Señala que, salvo casos excepcionales, la primera no puede «abstraer de las relaciones que existen entre el individuo y sus semejantes», y prosigue: «Ocurre que en la vida del individuo, el otro cumple siempre la función de un modelo, de un objeto, de un asociado o de un adversario, y la psicología individual se presenta

1 S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi* (1921), París, Payot, 1951.

desde el comienzo como si fuera en cierto aspecto, al mismo tiempo, una psicología social, en el sentido lato, pero plenamente justificado, del término».
«Al mismo tiempo», «en cierto aspecto», «sentido lato»: estos matices son olvidados con presteza, ya que Freud opone luego los «fenómenos sociales», constituidos por las actitudes del individuo respecto de su prójimo, a los fenómenos «narcicistas». Estos últimos son caracterizados por el hecho de que «el individuo busca y obtiene la satisfacción de necesidades y deseos, fuera y al margen de la influencia de otras personas».
Desde el punto de vista de las actitudes, los fenómenos de psicología individual son asimilables por lo tanto a fenómenos sociales, y son simultáneamente objeto del psicoanálisis y de la psicología colectiva. Pero desde el punto de vista de la satisfacción «de las necesidades y de los deseos», existiría un campo de análisis donde el individuo debe ser considerado solo.
En verdad, esta oposición, mantenida por un instante, es rechazada. Para salir de una situación poco clara, Freud propone entonces una inversión notable. Mientras que la psicología colectiva pretende delimitar su campo a partir de fenómenos donde el individuo estaría sumergido y ausente, aquel propone, al contrario —negándose a atribuir «una importancia tan considerable al factor numérico»— analizar la influencia de la colectividad en el nivel mismo del individuo. «Postulamos en cambio otras dos posibilidades, a saber: que el instinto [el instinto social] está lejos de ser un instinto primario e irreductible, y que ya existe, aunque sea en estado rudimentario, en círculos más estrechos, como el de la familia».
Esto será desarrollado a partir de la crítica de la psicología de las multitudes, y especialmente la de Gustave Le Bon.[2]

1. *Crítica de la psicología de las multitudes*

Resumamos las tesis de Le Bon: «La psicología de las multitudes —declara en la introducción de su libro— indica cuán poca acción ejercen sobre su naturaleza impulsiva las leyes y las instituciones, y cuán incapaces son de tener opiniones, salvo las que se les sugiere». Las multitudes son entonces formas sociales específicas, y Le Bon pretende exponer la «ley psico-

2 G. Le Bon, *Psychologie des foules*, París, Alcan, 1895; reimpreso en París, PUF, 1963.

lógica de la unidad fundamental de las multitudes». Para ello distingue las «multitudes homogéneas» y las «multitudes heterogéneas», y estudia los factores de creencias y de opiniones, tales como la raza, las tradiciones, la época, las instituciones políticas y sociales, la instrucción y la educación. Estos dos últimos factores —instituciones y educación— proporcionan a Le Bon la ocasión para criticar violentamente las ideas democráticas de Rousseau y el derecho subjetivo en materia de constitución política. Según él, creer que «el progreso de los pueblos resulta del perfeccionamiento de las constituciones» es una «peligrosa quimera», porque —afirma— «un pueblo no elige a voluntad sus instituciones, así como no elige el color de sus ojos o de sus cabellos».
En cuanto a la educación y a la instrucción, tienen una desgraciada influencia sobre las multitudes, porque reclutan «muchos discípulos para las peores formas de socialismo». En suma, Le Bon no oculta su apriorismo ideológico, y se interesa menos por los datos psicológicos que por los principios de Maistre o de Comte.
Más interés presenta la última parte de su obra, donde ofrece una clasificación de las diversas categorías de multitudes. La multitud homogénea incluye las sectas, las castas y las clases. La multitud heterogénea incluye numerosas variantes. Le Bon opta por describir sucesivamente:

a. «Las multitudes llamadas criminales» (describe las turbas de la noche de San Bartolomé).
b. «Los jurados del fuero criminal».
c. «Las multitudes electorales».
d. «Las asambleas parlamentarias» (describe el club de los jacobinos).

En resumen, Le Bon reactiva la concepción más formalista y cosista de las instituciones: la continuidad que estas aseguran es orgánica, natural, y nada tiene que ver con la acción social en un momento dado. La acción social, la práctica instituyente de todos, a través de la cual se define la democracia, es para él la negatividad absoluta, el mal total. Será fácil comprender que este aspecto de su doctrina encontrará más eco en Mussolini que en Freud. En cambio, al distinguir entre multitud homogénea y multitud heterogénea, subraya casi involuntariamente la presencia de una institucionalización permanente, y por lo tanto de un principio de legitimidad, en el seno mismo del mal absoluto. Un jurado no es una horda de ma-

nifestantes desenfrenados. Una «multitud» constituida, dotada de una organización, de un consenso a la vez interno (reconocimiento de la organización por sus miembros) y externo (reconocimiento por el resto de la comunidad), no es analizable solamente en términos de sentimientos degradados.
Freud recoge la descripción de Le Bon, planteando de inmediato tres preguntas: «¿Qué es una multitud? ¿De dónde deriva el poder de ejercer una influencia tan decisiva sobre la vida del individuo? ¿En qué consisten las modificaciones psíquicas a que somete al individuo?». Conviene analizar los tres factores que, según Le Bon, hacen «aparecer nuevas propiedades» en el individuo: sentimiento de poderío, contagio, sugestibilidad. Quizá —sugiere Freud— interpretemos mejor su pensamiento si decimos que el contagio resulta de la acción recíproca que los miembros de la multitud ejercen unos sobre otros, mientras que los fenómenos de sugestión, que Le Bon identifica con la influencia hipnótica, provendrían de otra fuente». Le Bon no menciona esa otra fuente.
En el tercer capítulo se confrontan los datos proporcionados por Le Bon con los que proponen otros autores, como McDougall. La distinción que Freud examina aquí es la siguiente:

a. Multitudes efímeras, que se forman rápidamente, gracias a la asociación de determinado número de individuos movidos por un interés común, pero que difieren unos de otros en todos los aspectos esenciales.
b. Multitudes estables, o *asociaciones permanentes*, «en las cuales los hombres pasan toda su vida, y que se encarnan en instituciones sociales».

Explicando esta oposición, McDougall invoca la noción de *organización*: también la multitud rudimentaria presenta este criterio, aunque en muy leve grado; su mayor grado corresponde a «multitudes» que designaríamos, como Freud, con los términos de organización o de institución. Los rasgos característicos de la «multitud que posee una organización superior» serían válidos, en efecto, para un poderoso organismo burocrático:

a. Continuidad material y moral.
b. Ideología colectiva interiorizada por todos.
c. Posibilidad de comunicar y de rivalizar con otros conjuntos.
d. Existencia de tradiciones, costumbres e instituciones.
e. Organización, bajo la forma de una división del trabajo.

Freud pone de relieve la noción de organización porque esta vuelve problemática la *sugestión* (o lo que Tarde llama *imitación*), subrayada constantemente por la psicología de las multitudes. Recordando el período de boga de la sugestión y del hipnotismo, confiesa: «Ya entonces me rebelaba en mi fuero interno contra esta tiranía de la sugestión». De allí su tendencia a pensar que, si la sugestión tenía por misión explicarlo todo, necesitaba ser explicada a su vez. Aquí se sitúa el viraje decisivo de su teoría sobre la psicología colectiva: «Por ello intentaré simplemente aplicar a la explicación de la psicología colectiva la noción de *libido*, que ya nos ha sido tan útil en el estudio de las psiconeurosis».

2. *Estructura elemental de las masas convencionales*

El capítulo 5 de *Psicología colectiva y análisis del yo*, uno de los más valiosos desde el punto de vista del análisis institucional, intentará confirmar estas opiniones y precisarlas mediante el estudio de dos «multitudes permanentes, convencionales»: la iglesia y el ejército. Freud no describe un ejército en particular (por ejemplo, el ejército alemán derrotado) ni una iglesia en particular (aunque indica, sin justificarse, que «lo más conveniente es tomar a la Iglesia católica como modelo»). Tampoco se concentra en un agrupamiento real, entendido como muestra de una iglesia o de un ejército: por ejemplo, un regimiento, o el clero. No toma por objeto una de las instituciones particulares de estas dos grandes instituciones, que reúna las características de una multitud pasajera y al mismo tiempo remita a la existencia de una multitud permanente, como serían un peregrinaje, un oficio religioso, un desfile militar, maniobras, una «revista de rutina». Freud considera el ejército y la iglesia como formaciones sociales casi intemporales, universales. Se lo siente buscar un modelo, un «tipo ideal» a la manera de Weber, y en los antípodas de una descripción etnográfica. Empieza por esbozar una tipología de las multitudes clasificando oposiciones:

a. Multitud homogénea/Multitud no homogénea.
b. Multitud natural/Multitud artificial (coacción exterior).
c. Multitud primitiva/Multitud diferenciada (altamente organizada).
d. Multitud sin líderes/Multitud dirigida por líderes.

Los elementos clasificados a la derecha del cuadro —especialmente el grado de organización, la cohesión mantenida mediante coacción exterior, la función de los «líderes»— caracterizan a las multitudes convencionales, dos de cuyos ejemplos son el ejército y la iglesia. Los tres componentes del grupo así delimitado son entonces los siguientes:

a. La estructura libidinal (ilusión de la presencia de un jefe que ama con igual amor a todos los miembros de la multitud, garantizando al mismo tiempo el prestigio de los líderes carismáticos; e identificación de los individuos entre ellos).
b. La organización coercitiva y diferenciada, que permite controlar el ingreso y la salida, la afiliación y la expulsión.
c. La ideología, cuya misión es contribuir a la cohesión del conjunto, a vencer la no homogeneidad.

Estos tres componentes son, en cierto modo, los elementos de la «estructura elemental» de las masas convencionales, es decir, de las instituciones en el sentido morfológico del término. El ejemplo del pánico en una multitud militar llevará a Freud a delimitar «las relaciones existentes entre estos dos tipos de vínculos» que componen la estructura libidinal: el vínculo libidinal con el jefe y el vínculo entre los individuos.
Hallándose el individuo vinculado con «dos centros diferentes», ligado con «una apretada red» de relaciones, la estructura libidinal es primaria con respecto a los otros dos componentes de la multitud convencional que hemos señalado: organización e ideología. Sin embargo, lo que McDougall llama «el alma colectiva», es decir, la ideología que cimenta la multitud, no merece la ironía con que Freud lo abruma. O entonces esa ironía se vuelve contra él. En efecto, la observación según la cual «el alma colectiva se disuelve en el momento mismo en que manifiesta su característica más importante, y gracias a dicha manifestación», podría aplicarse a Freud, ya que también él demuestra la existencia de la estructura libidinal en la multitud y asimila el pánico a la angustia neurótica, a través de un ejemplo de disgregación. Analiza el funcionamiento del ejército en un fenómeno de disfunción.
En esta ligera incoherencia podemos percibir la importancia del fenómeno siguiente: la existencia oculta del sentido nunca se manifiesta con tanta claridad como en la pérdida del sentido. Cuando los asirios mencionados por Freud claman: «El jefe perdió la cabeza», es el ejército mismo el que pierde la cabeza, es decir, el sentido de su combate. Así queda tragicó-

micamente expuesta la causa eficiente de la guerra: los guerreros no combaten *contra* el enemigo (nivel ideológico), sino *por* su jefe (nivel libidinal). Mientras que el ejército no sea puesto a prueba, su cohesión se alimenta de la rutina de la *organización*; al comenzar el combate, y en tanto la suerte de las armas siga siendo dudosa, las *ideas* de patria, gloria, honor, deber, justicia, etc., refuerzan la cohesión que la sola organización no podría mantener, puesto que el juego de la guerra consiste en crear desorden en la organización enemiga. Pero estos lazos ideológicos son todavía insuficientes si no están lo bastante *libidinalizados*: después de los asirios, lo experimentaron los alemanes de la Primera Guerra Mundial. ¡Y Freud no vacila en atribuir «las neurosis de guerra que disgregaron al ejército alemán», así como la destrucción de ese «magnífico instrumento» bajo el efecto de los «14 puntos del presidente Wilson», a la subestimación del «factor libidinal» por el Estado-Mayor! (A una «explicación» del mismo tipo llega, en su propio lenguaje, el general Ludhendorf, gran derrotado en esa misma guerra, en su obra posbélica titulada *La guerra total.*)

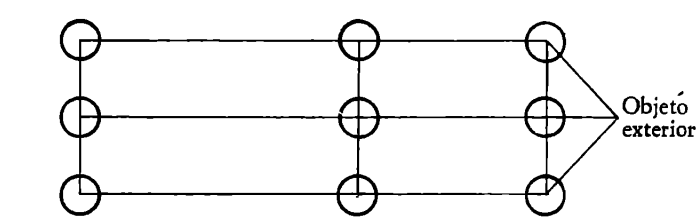
Freud dedica menos atención a la mutitud religiosa, porque su disgregación no es tan fácil de observar como el pánico militar. Las experiencias psicosociológicas —las de Bion, por ejemplo— confirmarán que la multitud religiosa es notable por su estructuración libidinal. Según Bion, «el grupo que tiene mayor experiencia en la HBD (hipótesis básica de dependencia)», es «el clero».

Antes de reanudar el estudio de la iglesia, Freud evoca el caso de otras «formaciones colectivas», tales como el partido extremista. Desde entonces, como se sabe, este dominio ha sido objeto de numerosos estudios, pocos de los cuales pueden tener pretensiones de honestidad, si no de objetividad científica. En ninguno se intenta utilizar el modelo propuesto por Freud, salvo en forma muy escueta. Tampoco los fenómenos de grupo, la insurrección de los «grupúsculos» izquierdistas en mayo de 1968, han inspirado hasta ahora más que consideraciones psicoanalíticas muy esquemáticas. La «rebelión contra el padre» cumple la función de explicación mágica que antes de Freud llenaba la «sugestión». La rebelión contra el padre no es la explicación, sino que debe ser explicada a su vez. Cabe lamentar esta insuficiencia de la «psicopolítica», como también que Freud no haya dedicado al militarismo europeo de la Primera Guerra Mundial, o a la ideología fascista, estudios que habrían sido el complemento de *El por-*

venir de una ilusión y algo más: un intento de mostrar la existencia de la estructura libidinal no solamente en las relaciones interindividuales, sino también en los vínculos que ligan la base y la cúpula de la organización con la ideología, y aun en las relaciones entre todos los grados de la jerarquía y la organización.

3. *Estructura libidinal y estructura social*

Las observaciones que, al final del capítulo 8 («Enamoramiento e hipnosis») de la mencionada obra de Freud, se refieren al «líder» nos interesan en la medida en que Freud trasciende los supuestos de la psicología de las multitudes a propósito de ese rol. La actitud de la multitud respecto de él recuerda la producida por la hipnosis. Pese a las dificultades que obstaculizan la comprensión de la hipnosis, Freud puede definir «una multitud primaria» (que todavía no tiene los rasgos secundarios proporcionados por una fuerte organización) «como una reunión de individuos, todos los cuales han reemplazado su ideal del yo por el mismo objeto, consecuencia de lo cual ha sido la identificación de su propio yo». Ofrece de esto la siguiente representación tópica:



Esta definición de la multitud primaria, tal vez conveniente para lo que la sociología denomina «grupo primario» (familia, banda, etc.), tiene ante todo el mérito de mencionar el problema fundamental de la articulación entre el nivel de la estructura libidinal y el nivel de la organización. Freud señala este punto en varias ocasiones, en especial cuando sugiere que es posible remontar los orígenes del ideal del yo «a las influencias de las autoridades», o cuando evoca las «relaciones variadas e interesantes que se establecen (...) entre el jefe y la idea» (aquí se destaca también el nivel de la ideología).

Llega a preguntarse «si la presencia de un jefe es condición indispensable para que una reunión de hombres se transforme en una multitud psicológica».

Los últimos capítulos no carecen de interés para el análisis institucional. En el que dedica al «instinto gregario», Freud vuelve a plantear el problema de la hipnosis, al que se había reducido hasta entonces «el enigma de la multitud». El factor que quiere valorizar, y al que llama «sugestión recíproca», actúa no ya de «líder a liderados (...) sino de individuo a individuo», es decir, entre los propios liderados. Se trata justamente del proceso que, en el dominio de la psicología social en general, y en el terreno de la educación en particular, Tarde había designado, oponiéndose a Durkheim, como la *imitación*.

Una vez más: ¿cómo estudiar este vínculo «horizontal» sin referirse al vínculo «vertical» que existe entre individuos y líderes? Es lo que señala Freud al hablar del medio escolar. Más aún que el clima familiar, el clima escolar muestra cómo la reivindicación de igualdad, de justicia, es alimentada por los celos de todos con respecto al afecto dispensado por el maestro. En cuanto al otro ejemplo elegido por Freud, el de los «*fans*» enamorados de su «ídolo» (como se diría ahora), acaso sea más elocuente y más simple, porque no pone en juego ese elemento que, en la situación pedagógica, siempre está *ya-ahí* —instituido—: el saber. La conclusión que Freud esboza anuncia las reflexiones que efectuará en el capítulo siguiente respecto de la «horda primitiva»: «El sentimiento social —declara— se apoya entonces en la transformación de un sentimiento primitivamente hostil en un vínculo positivo que, en el fondo, no es más que una identificación».

En el capítulo dedicado a la horda primitiva se vuelven a exponer las tesis desarrolladas en *Tótem y tabú*. «El líder de la multitud encarna siempre al padre primitivo» es una formulación muy aceptable, a condición de precisar *cómo* se opera tal «encarnación» en los grupos, multitudes, formaciones colectivas y otros conjuntos sociales. Los resabios de idealismo que encierra esta fórmula evocan en algo la idea, defendida por Hegel y por los tradicionalistas, según la cual la Idea absoluta se «encarna» en el Estado y en las diferentes instituciones y corporaciones. La ideología de la encarnación se ha vuelto tan habitual que integra tanto los instrumentos del análisis sociológico como los instrumentos de propaganda destinados a reforzar los fenómenos de identificación en las multitudes. A su vez, otras ideologías (de oposición al po-

der) utilizan esa idea bastante imprecisa contenida en la proposición freudiana, para cuestionar a los líderes carismáticos.[3] Como se ve, es cada vez más necesario articular la estructura libidinal no solo con el nivel interindividual —cosa posible únicamente en los pequeños grupos—, sino también con el nivel de la organización y con el nivel de la ideología. El sistema de parentesco simbólico que sustenta las relaciones sociales no es una simple reproducción del sistema de parentesco simbólico que instituye al individuo en el triángulo edípico: aunque a menudo exista un isomorfismo entre ambos sistemas (paternalismo de ciertas instituciones), queda en pie el problema, según el principio que Althusser aplica al estudio de Marx, de que se debe preguntar: «¿Mediante qué concepto o qué conjunto de conceptos puede pensarse la determinación de una estructura subordinada por parte de una estructura dominante? Dicho de otra manera: ¿cómo definir el concepto de una causalidad estructural?». Y no es casual que Althusser evoque a este respecto el concepto de *sobredeterminación*, tomado del psicoanálisis, concepto designado también como «causalidad metonímica» o «la eficacia de una causa ausente».[4]

Por lo demás, el capítulo 11 pone de relieve la necesidad de la articulación que se acaba de señalar. En una formulación importante acerca de la distinción entre «formación colectiva permanente y duradera» y «multitud efímera», Freud utiliza el término «multitud» en dos sentidos diferentes, uno de los cuales ya no conviene: «Cada individuo forma parte de numerosas multitudes, presenta las más variadas identificaciones, es orientado a través de sus vínculos en múltiples direcciones y ha construido su *ideal del yo* según los más diversos modelos. Cada individuo participa así de numerosas almas colectivas: la de su raza, su clase, su comunidad confesional, su Estado, etc.; y puede elevarse además a cierto grado de independencia y de originalidad. Estas formaciones colectivas permanentes y duraderas tienen efectos uniformes que se imponen al observador con menos fuerza que las manifestaciones de las multitudes efímeras, que se forman y se disgregan

3 «¡Oh, señor Mariscal, usted encarna a Francia! ¡Este truco de la encarnación es mágico... puede decirse que nadie lo resiste! (...) ¡Tomen cualquier infeliz, díganle en la cara que encarna a algo...! ¡Se enloquece! ¡Queda hechizado! (...) ¡Encarnar es la única verdadera felicidad de felicidades...!». L.-F. Céline, *D'un château l'autre*, París, Gallimard, 1957, pág. 137 y sig.

4 L. Althusser, *Lire Le Capital*, París, Maspero, 1965, vol. II.

rápidamente y que proporcionaron a Le Bon los elementos para su brillante caracterización del alma colectiva».
Este pasaje delimita con bastante aproximación el campo del análisis institucional. Aquí se retoman y enriquecen las oposiciones clasificadas en el capítulo 5. Recordemos que el tipo de «multitud convencional», en el cual reconocemos *lo que más se asemeja a una institución*, se caracteriza por los criterios de:

a. No homogeneidad.
b. Composición artificial debida a una coerción exterior.
c. Diferenciación, ligada a un alto grado de organización.
d. Existencia de líderes visibles o no.

A esos criterios se puede agregar ahora:

a. «Las más variadas identificaciones».
b. Orientaciones múltiples a través de «vínculos» diferentes.
c. Proyecciones y/o introyecciones según «modelos» muy diversos.

Si bien los primeros criterios convienen a toda «formación colectiva permanente y duradera», los segundos constituyen elementos de diferenciación entre diversas formaciones colectivas: la pluralidad de instituciones, que el sociólogo o el etnólogo no pueden sino comprobar, parecería basarse entonces en una diversificación en el plano de la estructura libidinal; dicho de otro modo, es mediante ordenamientos y desordenamientos específicos de dicha estructura (de lo que ha sido reconocido aquí como un sistema de parentesco simbólico) como el vínculo social, lejos de ser explicable por la existencia de una única y «gran» familia, isomorfa o similar a la célula familiar propiamente dicha, se mantendría como una cadena interminable de «vínculos libidinales» que van especificándose al distanciarse de la célula familiar, conservando una relación constante con esta. Freud acierta y se equivoca a la vez cuando, rechazando la existencia de un «instinto social» o «sentimiento social» irreductible a la estructura libidinal familiar, erige esta en elemento único que se reproduciría sin cesar en todos los niveles de la sociabilidad. Acierta porque el sistema de parentesco que determina nuestra sociabilidad es siempre simbólico y no puede, por lo tanto, ser confundido con un simple reflejo o determinismo proveniente de nuestra familia real. Se equivoca porque la estructura libidinal fami-

liar se constituye, de todos modos, a partir de actores reales que cumplen la función de padre y madre (aun cuando no se trata de padres naturales), mientras que en el nivel de las formaciones colectivas el proceso de identificación recae tanto o más en actores imaginarios y ausentes que en actores reales. La oposición presencia-ausencia tiene suma importancia para definir el sistema de parentesco simbólico en el nivel de los grupos y formaciones colectivas, en el nivel de la institución. Esta oposición también actúa, y a veces de manera muy sensible, en el plano de la estructura libidinal familiar (véase la función que cumple la ausencia de la madre con respecto al principio de repetición, en el ejemplo del juego del niño dado por Freud). Pero la ausencia «real» de la madre «real» no es asimilable a la ausencia imaginaria de un objeto real, ni a la ausencia imaginaria de un objeto imaginario. En el sistema de parentesco simbólico en el nivel del grupo social, el soporte es antes que nada imaginario, invisible, ausente, aunque esté oficialmente presente o sea presentificado por intermedio de un miembro del grupo. Piénsese, por ejemplo, en esos agrupamientos que no tienen dirigente visible y en los cuales, como lo sugiere Freud, el objeto que ha reemplazado al ideal del yo es la «organización» y la ideología de la organización.

Esto nos conduce a la necesidad —mal indicada por Freud— de diferenciar los dos sentidos de las palabras *multitud* o *masa*. El problema reside en comprender cómo debe pensarse la incoherencia, propia de la psicología de las multitudes, que consiste en mezclar la «multitud» en el sentido morfológico del término con la «multitud» en el sentido tópico del término.

Decir que «el individuo forma parte de numerosas multitudes» ya no significa nada, desde el momento en que la multitud es sinónimo de agregado efímero (y, si se emplean los criterios del capítulo 5: homogéneo, natural, primitivo y sin líder). Aunque no sea necesario establecer, ni siquiera a título heurístico, un coeficiente de caducidad de las formaciones colectivas (tarea que puede ser objeto de una sociografía o de una sociometría bien entendidas), se debe por lo menos tener en cuenta una oposición fundamental entre la multitud en el sentido habitual del término y la «multitud convencional» en tanto objeto de una consideración que ya no es la de la experiencia común. Aquella oposición se refiere en primer lugar a la duración, al grado de permanencia, y esta diferenciación puramente temporal entraña otra, de índole espacial:

una «multitud» que se encuentra reunida solamente de manera efímera ofrece rasgos objetivos, susceptibles de ser descriptos por la morfología social; su definición espacio-temporal es esencial. Constituye un *acontecimiento* más que una estructura. En cambio, una «multitud» que jamás se encuentra reunida como tal en un marco espacio-temporal con fronteras definidas (ejemplo: comunidad confesional) y que por ese motivo se ve llevada a segregar momentos y lugares de encuentro efímero, regular y parcial (la misa, la sesión), designa más una *estructura* que un acontecimiento: estructura porque está obligada a producir una diferenciación, instituciones (estructuras-acontecimientos como la misa) para sobrevivir y encarnar su universalidad abstracta en formas sociales singulares. Y también estructura en la medida en que se integra como pieza de un conjunto compuesto por otras estructuras (las demás instituciones de la sociedad civil).

4. *Irreductibilidad del vínculo social*

Antes de seguir poniendo de manifiesto el contenido del concepto de institución —que, como ya se adivina, revela la creación de pertenencias y de referencias múltiples con respecto a sistemas de organización del tiempo y del espacio sociales—, volvamos al pasaje de Freud en el que reconocimos un esbozo de formulación de análisis institucional. Ya se ha visto que sería un tanto absurdo tomar al pie de la letra el término de multitud, en la formulación según la cual «el individuo forma parte de numerosas multitudes». ¿No se puede decir lo mismo de la formulación: «Cada individuo participa también de numerosas almas colectivas»? Aunque anticuada, tal vez la expresión «alma colectiva» sea más adecuada que «multitud»; pero esta adecuación solo existe para algunos de los ejemplos dados por Freud: «el alma de la raza», por ejemplo, aunque Freud haya impugnado antes la existencia de esa entidad. Hay que admitir, en efecto, que resulta difícil clarificar los criterios étnicos en un sistema sincrónico, y que las explicaciones históricas son insuficientes cuando se trata de explicar la lucha de razas. Ante un reflejo racial, el sociólogo y el psicólogo quedan tan desarmados como ante el sexo y la muerte. Estos especialistas, salvo que se consideren «ingenieros de almas» perfectamente objetivos e identifiquen idealmente el pensamiento científico con la transparencia, no pueden ignorar los límites de su contratransferencia en cuanto

al objeto de su estudio. Términos tan vagos como «alma de la raza» o «alma colectiva» siguen siendo entonces nociones arraigadas en las fronteras ideológicas de la ciencia, nociones hasta ahora irreductibles a conceptos más rigurosos.
En cambio, no se ve cómo aplicar la noción de «alma colectiva», ni las de «multitud» o «multitud convencional», a conjuntos tales como la clase social, la iglesia en el sentido de comunidad confesional, o incluso el Estado.
El conjunto heterogéneo, permanente, estructurado, convencional, que en la descripción de Freud corresponde menos a la multitud en el sentido morfológico del término y sugiere la acción de lo instituido, de lo *ya-ahí antes del acontecimiento*, es sin duda lo que más se asemeja a conceptos tales como *grupo de pertenencia y grupo de referencia* (véase Merton, *supra*). La única reserva —pero importante— es que los conceptos mertonianos se insertan todavía en un nivel demasiado morfológico: la dinámica social que permiten comprobar se sitúa en el contexto de una teoría de la movilidad social, es decir, de una dinámica de la integración de las diferencias. Es sabido que esta dinámica tiende a restringir y aun a destruir el sentido de otra teoría de la dinámica social: la teoría de las clases y de la lucha de clases. Sin embargo, cualquiera que sea el significado y el valor que se asigne al concepto de clase, habría que examinar si los conceptos de grupo de pertenencia y de grupo de referencia lo agotan o no.
La comunidad confesional y el Estado no entran con mayor comodidad que la clase social en la tipología de la multitud convencional. En lo que concierne a la comunidad confesional, hay que especificar si se habla de institución eclesiástica en el sentido de Herbert Spencer —es decir, del personal agrupado en torno de ciertas funciones—,[5] o bien del conjunto formado por:

1. El aparato (definición spenceriana).
2. El sistema cultural e ideológico conservado, difundido y defendido por dicho aparato.
3. La articulación entre los dos primeros elementos, en los tipos de actividad religiosa.

De todos modos, las fronteras de la multitud convencional o alma colectiva definidas por la religión nunca pueden ser de-

5 H. Spencer, *Principes de sociologie*, París, Alcan, 1887, vol. IV, *Institutions ecclésiastiques*.

finibles en términos exclusivos de grupos ni de institución. Una teoría de la religión no puede descuidar el sistema de referencia de lo económico.

¿Es más pertinente el ejemplo del Estado? Ya se sabe que en cuanto regulador de todas las demás instituciones el Estado es una institución muy singular que llegó a inspirar a Freud, hacia el fin de su vida, una especie de horror sagrado. En su respuesta a una carta en la que Einstein le pedía que se pronunciara sobre la creación de una institución supranacional encargada de evitar las guerras Freud subraya la singularidad irreductible (en su opinión) del Estado: la violencia. Si la «institución suprema» no dispone de una fuerza adecuada, «será perfectamente inútil».[6] Y ya decía en *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*: «cada ciudadano de un país está en condiciones de comprobar con horror, durante la guerra, un hecho que tal vez ya presintiera en tiempos de paz: que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la violencia, no porque quiera suprimirla, sino únicamente porque quiere *monopolizarla*, a igual título que la sal y el tabaco».

Extraigamos una conclusión provisional de esta primera parte de los desarrollos de Freud. El concepto de estructura libidinal no constituye la clave de las relaciones entre grupos e instituciones, y menos aún el equivalente del concepto de institución. Nos informa, en cambio, sobre la índole del vínculo social, a condición de rodear este concepto de una prudente imprecisión: lo que está estructurado libidinalmente no es la «sociedad» como vasta organización de los posibles, sino *cada eslabón constitutivo del vínculo social.*

En los pasajes siguientes, Freud subrayará no solamente el poder de *integración* de la estructura libidinal («las dos clases de vínculos»), sino también su poder complementario de *separación.* Con ello, el concepto de institución revelará con mayor claridad su ambigüedad: por cuanto designa a la vez lo que vincula y lo que separa, lo que organiza los posibles y lo que organiza las prohibiciones, la institución se nos presentará cada vez más diferente de los objetos reales que designa empíricamente (tal o cual grupo, estructura o acontecimiento convencionalmente llamados «instituciones»). Así aparecerá reforzada la necesidad de construir el concepto de institución, ya no como representante de los objetos reales sometidos a

6 Citado por F. Fornari, *Psychanalyse de la situation atomique*, París, Gallimard, 1969.

los métodos empíricos de la sociología o de la psicología social, sino como objeto de conocimiento irreductible a sus manifestaciones empíricas.

5. *La separación y la institución de la separación*

En el capítulo 11 del ensayo de Freud se indica un punto esencial para la teoría de la institución: la idea, ya expresada en el mismo ensayo, según la cual la estructuración libidinal de la «multitud» (no discutamos más la polisemia de este término) se vincula con un «divorcio», un «renunciamiento», una separación entre el yo y el ideal del yo.
En este ensayo se habla con suma frecuencia de la separación entre ambas instancias. Aquí, la descripción toma un sesgo dramático. Freud declara: «En el sueño y en la neurosis, ese *yo* inconsciente, exiliado, procura por todos los medios insinuarse, forzar las puertas de la conciencia protegida por todo tipo de resistencias». También se menciona el renunciamiento del individuo a su *ideal del yo* en favor del ideal colectivo. La palabra *separación* es reemplazada a veces por la expresión: «Rebelión periódica del *yo* contra el *ideal del yo*». A propósito de esta rebelión periódica, que según Freud halla su manifestación social más notable en la *fiesta*, citemos el fragmento donde se utiliza la noción de institución: «Podemos admitir perfectamente que tampoco la separación operada entre el *yo* y el *ideal del yo* es soportable durante mucho tiempo, y que debe sufrir de vez en cuando una regresión. Pese a todas las privaciones y restricciones que se imponen al individuo, la violación periódica de las prohibiciones constituye la regla en todas partes, y tenemos la prueba de ello en la institución de las fiestas que, al principio, no eran sino períodos durante los cuales la ley autorizaba los excesos, cosa que explica la alegría que las caracterizaba. Las saturnales de los romanos y nuestro carnaval actual se asemejan en este aspecto esencial a las fiestas de los primitivos, en cuyo transcurso se producían desenfrenos que entrañaban la violación de los más sagrados mandamientos. Ahora bien; como el ideal del yo abarca la suma de todas las restricciones a las que debe plegarse el individuo, el reingreso del ideal en el *yo*, su reconciliación con el *yo*, debe equivaler, para el individuo que recobra así la autosatisfacción, a una fiesta magnífica».
Para ser «soportada», la separación exige una suma enorme de energía y, en el límite, no es soportable sino a condición

de ser suspendida periódicamente. El vocabulario utilizado invitaría a establecer por lo menos una analogía con las tesis sobre las pulsiones sexuales y su satisfacción. Ateniéndose al aspecto colectivo de la dinámica descripta por Freud, advertimos en primer lugar una serie de homologías: entre la separación, las privaciones y restricciones, las prohibiciones, la regla, la ley, la «suma de todas las restricciones» (señalemos de paso que el ideal del yo es asimilado a la suma de todas las restricciones, cuando la coherencia de las homologías requeriría que dicha suma de restricciones se ligara más precisamente a la *separación entre el yo y el ideal del yo*, y no al segundo de estos elementos tomado por separado). Se establece además otra serie de homologías, que forman oposición con la primera serie, entre la violación periódica de las prohibiciones, la regla (de transgresión periódica), los excesos autorizados por la ley, la institución de la fiesta, el reintegro del ideal en el yo, su reconciliación con el yo, y la autosatisfacción. Freud retoma aquí la idea de periodicidad que se vincula con lo que designamos con el término de *institucional*, en el sentido de división del tiempo y del espacio por acontecimientos producidos a su vez en una estructura (por ejemplo la misa, en la estructura de la Iglesia). En este aspecto, no se entiende muy bien la existencia de reglas y de leyes que sustituyen periódicamente a las reglas y leyes de la vida cotidiana: la coexistencia de ambos sistemas jurídicos es un contrasentido, salvo que se recurra al concepto durkheimiano de *anomia* como sistema de reglas informales, clandestinas o simplemente no oficiales, sistema que coexiste en todas partes con el derecho. Pero sobre todo cabe señalar que las ideas según las cuales «la violación periódica constituye en todos lados la regla», y «la ley autorizaba los excesos», son en verdad formulaciones aproximadas o redundantes con respecto al empleo concomitante, por parte de Freud, del concepto de institución. En efecto, una regla que asegura un modo de funcionamiento periódico, efímero, no regular, de la vida social, y que entra en oposición con las demás reglas, no es ni una regla como las otras ni una excepción pura y simple. Los términos de regla y de ley no definen bien la idea de una regulación no represiva, sobre todo si se tiene en cuenta que una ley requiere un aparato de control para hacerse respetar.

Por añadidura, nada se opone tanto a la universalidad de la regla o de la ley como esta idea de periodicidad. El modo habitual de inserción de la regla o de la ley en la temporali-

dad discontinua reside en la promulgación, los criterios de aplicación, los precedentes que sientan o no jurisprudencia, las modificaciones oficiales, la prescripción, la abrogación, el desuso. Las excepciones y exenciones no se aplican sino a casos particulares y a circunstancias particulares: casi nunca se refieren al conjunto de la población. En cambio, la institución es lo que designa el poder de dividir el tiempo y el espacio, de hacer que los actos sean posibles, deseables o recomendables. En esto reside la gran diferencia entre el plano jurídico y el plano institucional, diferencia que subrayan Hauriou y su escuela contra los partidarios del derecho objetivo, y en particular contra Durkheim. Lo que está instituido en la fiesta es la posibilidad de transgredir las leyes habituales, no la obligación de transgredirlas. Se instaura una ruptura entre dos modos de pensamiento: el del reino de la ley y el del reino de las instituciones. Esto es lo que percibió Saint-Just al deplorar que en Francia hubiera demasiadas leyes e insuficientes instituciones.

Si «instituir» significa tomar una más libre y total posesión del tiempo y del espacio, la institución de la fiesta, elegida por Freud, es un excelente ejemplo. Admitamos, sin embargo, que la mayoría de las instituciones, en la ambigüedad que introducen dentro mismo de la vida cotidiana (dado que están suspendidas por encima de la cotidianidad, tal como la ley queda «suspendida» en ocasión de la fiesta), no pueden ser analizadas sin tener en cuenta esa ambigüedad. Freud establece una analogía entre dos tipos de oscilación periódica: en el plano colectivo, entre la represión y la fiesta; y en el plano individual, entre la «depresión exagerada» del melancólico y la «sensación de sumo bienestar» del maníaco. Dos manifestaciones de la separación, demasiado intensa en el caso del melancólico, insuficiente en el caso del maníaco. Si la cotidianidad regida por la norma es análoga a la melancolía, la fiesta, como suspensión de la norma, es análoga a la manía. Digámoslo de otro modo: el reino de la ley engendra la melancolía, mientras que la fiesta libera la actividad maníaca. O aún: la melancolía de la ley pone de relieve la estructura de las relaciones sociales instituidas, mientras que la excitación propia de ese acontecimiento que es la fiesta parece barrer con los rigores de la estructura, o al menos diluirla por un tiempo. En realidad, lo que hasta aquí hemos visto respecto de las relaciones entre la estructura y el acontecimiento en el contexto institucional nos invita a atenuar la antítesis freudiana: el acontecimiento instituido (la fiesta), como los pe-

queños actos de la vida cotidiana y todo *lo que ocurre*, proviene de alguna parte, está inscripto de antemano en la estructura de las relaciones sociales. Esta inscripción en la estructura social, y (a diferencia de la ley) no solamente en la escritura jurídica, es la institución.

He aquí una consecuencia fundamental para el análisis institucional: en el sistema de referencia institucional no existe delito, sino únicamente *acting-out*. Además, el *acting-out*, a menudo sancionado, en el plano jurídico o en el plano moral, como una falta o como una desviación, puede ser a su vez instituido y, por lo tanto, recuperado (en la fiesta, el trance y otros ritos de liberación). La dificultad consiste, sin embargo, en trazar las fronteras entre lo jurídico y lo institucional, entre el delito y el *acting-out*. Por ejemplo, ¿en qué momento eso que la tradición escolar denomina precisamente «falta» de ortografía constituye, en efecto, una transgresión con respecto a la institución del lenguaje? ¿Se invocará un criterio de comunicación, de instrumentalidad, de claridad, o un criterio de uso, de cultura? Se entiende que las «faltas de uso» son menos graves que las «faltas de gramática»; pero no todas las faltas de gramática son faltas «de intercambio»; no entorpecen forzosamente la comunicación, ya sea en el lenguaje escrito o en el oral. La sintaxis parece ser la madre inviolable del lenguaje; pero las licencias poéticas son autorizadas, si no a los escolares, al menos a los escritores que les sirven de modelo. Y sobre todo, es sabido que el respeto absoluto a la sintaxis no garantiza en modo alguno la funcionalidad ni la instrumentalidad de la institución del lenguaje, ya que puedo, como los suprarrealistas, proponer un enunciado sintácticamente impecable (y aun muy puro estilísticamente), sin producir con ello un texto comprensible, ya que la función referencial puede quedar totalmente excluida de mi discurso. Por último, la institución del lenguaje es a la vez totalmente neutra en cuanto al sentido, y siempre pasible de una imputación de sentido por las demás instituciones (la policía, la escuela, la burocracia, etcétera).

Si la institución no tiene sentido en sí misma, tal vez sea porque *crea el sentido* (mientras que la ley controla este sentido, y crea lo sin sentido). Sería más exacto decir que la institución crea lo significante o, por lo menos, que lo descubre. El sistema del lenguaje transforma elementos materiales en *signos de reconocimiento*. Para que este sistema funcione, necesita una gran labilidad, que la ley procura reducir constantemente.

Ayudará a comprender esto otro ejemplo, el del sistema de parentesco: en el idioma francés, la institución familiar (o, más exactamente en este caso, la institución de la parentela) se basa en una docena de «parejas», a partir de la pareja hombre-mujer: padre/hijo, padre/hija, madre/hija, yerno/suegro, yerno/suegra (etc.), hermano/hermano, hermano/hermana, primo/primo (etc.), cuñado/cuñada, abuelo/nieto (etc.), tío/sobrino (etc.). A estas se pueden añadir parejas más complicadas y menos frecuentes, que se extienden hasta el infinito en la línea ascendente (con respecto al bisabuelo, al tío/abuelo, etc.). Ahora bien, aún limitándonos a las parejas fundamentales, subsisten muchos huecos en las fronteras del sistema de parentesco: por ejemplo, en la nomenclatura francesa no hay términos que designen la relación de parentesco entre el yerno y el abuelo de su mujer; entre el tío y la esposa del sobrino; entre la suegra y el hermano del yerno; entre el primo y la cuñada de su primo. Según la tradición regional, esto se resuelve extendiendo los términos fundamentales a todo nuevo elemento que la exogamia sitúe en los grados ya mencionados (hijo, hija, sobrino, sobrino/nieto, sin hablar de los «primos segundos»). Tanto aquí como en el sistema del lenguaje, ¿en qué consiste el vínculo que asegura la comunicación, instituye deberes y derechos, prolonga los efectos de la estructura libidinal? Las variaciones que sufre el criterio de incesto en el tiempo y en el espacio, así como las variaciones del derecho de herencia según el grado de parentesco, indican que, como en el ejemplo del lenguaje, la institución (en este caso el sistema de parentesco) no se confunde con el sentido que le asignan las demás instituciones (jurídicas, económicas, etc.), sino que es precisamente ella la que en todo momento produce sentido. Así como la institución del lenguaje deja al uso, a la educación o a la burocracia el cuidado de vigilar sus fronteras, también la institución familiar deja al derecho y a las relaciones de producción el cuidado de controlar la *no man's land* que se extiende en su propio dominio. El árbol genealógico, aun cuando posee alguna realidad, no equivale, de todos modos, al organigrama de una empresa o de una administración. La especificidad del concepto de institución queda aquí nítidamente marcada con respecto al concepto de organización.

6. *Materiales para el análisis institucional*

A. El objeto de la psicología colectiva, según Freud, es la estructura libidinal de las *multitudes* o de las *masas*. Las clasificaciones de Le Bon y McDougall, y la tipología esbozada por Freud, señalan que se debe distinguir entre:
a. un nivel *morfológico* de la «multitud»: conjuntos sociales homogéneos, muy débilmente organizados, aptos para ser observados y objetivamente caracterizados durante el período de su aparición, a menudo muy efímero.
b. Un nivel *tópico* (o simbólico): la «multitud» se define entonces como un conjunto de criterios de pertenencias y de referencias espacio-temporales, y no por la mera localización espacio-temporal (por este motivo se preferirá *tópico* a *topológico*). Estas multitudes convencionales, tales como el ejército o la iglesia, son heterogéneas y están firmemente organizadas alrededor de dirigentes permanentes que aseguran la continuidad y la cohesión del conjunto, ayudados en esto por la ideología.

B. Si se quiere dar cuenta del vínculo social que asegura la permanencia de los agregados sociales en el nivel tópico, no se deben separar los conceptos de organización y de ideología del concepto de estructura libidinal. Solo las multitudes o masas efímeras, es decir, las multitudes en el sentido actual del término, se constituyen «bajo el efecto de la emoción»; dicho de otro modo, mediante la mera potencia libidinal de la identificación y de la sustitución del ideal del yo por un objeto exterior.

C. El enfoque de Freud permite entonces proporcionar una base para la teoría moderna de los grupos. Permite también aproximarse al concepto de institución. Freud, en efecto, no acentúa únicamente los «vínculos» sociales (libidinales); la originalidad de su método, que consiste en no perder nunca de vista el sistema de referencia de la segunda tópica (ello, yo, ideal del yo), lo lleva a subrayar la importancia de la separación entre el yo y el ideal del yo como articulación entre el individuo y la «multitud». Esta separación se halla presente en la estructura del yo tanto como en la estructura de las relaciones sociales. Por su intermedio se dividen el tiempo y el espacio sociales, se produce el sentido (en lo equívoco) y las cosas tienen un comienzo. La fase *instituyente* de la institución completa aquí la fase *instituida*, que atestigua-

ban los niveles *morfológico* y *tópico*: lo instituyente, lo que da comienzo, lo que distribuye la consigna para convertirla en un lenguaje, es por excelencia la operación del significante. Entendamos con esto, aquello por cuyo intermedio algo acontece, tiene lugar y origina sentido. Contra muchos partidarios de la psicología social y de la sociología «objetivista», Freud sugiere aquí el nivel *dinámico* de la institución en el sentido de acto, de intervención sobre la materia social.

D. La distinción de tres niveles en el concepto de institución: morfológico, tópico y dinámico, no es un replanteo disimulado del dualismo grupo/institución. Se pueden clasificar los grupos en instituidos e instituyentes, formales e informales, primarios y secundarios, reales y artificiales; lo esencial es comprender que todo grupo, cualquiera que sea su ubicación en tal o cual tipología, nos remite a la institución en la medida en que su definición, sus características, su inserción en una estructura o en un sistema, residen en el análisis de *aquello que lo instituye*, lo produce y garantiza su duración y sus funciones en la práctica social. La institución es objeto de un estudio específico, no como «forma social» entre otras, sino en cuanto ella *separa* y, por consiguiente, puede *articular* todas las formas de sociabilidad.

Psicología colectiva y análisis del yo descarta la falsa oposición entre una clínica «individual» y otra «social», entre el dominio del individuo y el dominio de la sociedad *como objetos de ciencia.* Freud demuestra sin cesar que la oposición es otra: reside en la propia estructura del inconsciente, en la «separación» entre el yo y el ideal del yo. Planteando por un lado el psicoanálisis como estudio de la estructura inconsciente, y por otro lado el análisis institucional como estudio de la estructura de las relaciones sociales, no se pretende aislar estos dos procedimientos. El sociólogo no puede ignorar el psicoanálisis, como no puede ignorar la economía política. De igual modo, el clínico no puede expulsar la biología fuera de su campo.
Estudiar las relaciones sociales en función de un modelo institucional, y tratar de intervenir en esas relaciones planteándolas dentro de un juego de estructuras instituidas e instituyentes, y no como una naturaleza o una matriz de relaciones interindividuales o intergrupales, significa tener en cuenta a la vez el descubrimiento de Freud y el aporte de las ciencias sociales: a saber, que lo «social» no es una categoría que se

superpondría a las categorías psicológicas, políticas, económicas, culturales, etc., sino un sistema de referencia específico, un objeto de ciencia que no compite con los demás objetos de ciencia ligados a la exploración del concepto de hombre, no los abarca ni omite. Es un lenguaje específico, porque el análisis institucional, tal como se procura definirlo aquí, no describe la «sociedad global» de las sociologías empíricas (y cada vez más cuantitativas), sino un sistema de instituciones que, desde la elaboración del complejo de Edipo hasta los ritos funerarios, pasando por todas las estructuras, estructuras-acontecimientos y acontecimientos instituyentes, es el lenguaje de las relaciones sociales.

II. Una concepción posfreudiana

Como se ha podido comprobar a propósito de las influencias psicológicas sobre algunas concepciones sociológicas, el estudio de todas las desviaciones freudianas, desde el freudomarxismo hasta el culturalismo, no aportaría elementos indispensables para la exploración del concepto de institución. Bastará entonces con recordar cómo los psicoanalistas discípulos de Melanie Klein modifican parcialmente las tesis «socioanalíticas» de Freud, tal como han sido expuestas hasta aquí.

1. *Elliot Jaques: el sistema de defensa institucional*

Elliot Jaques se refiere de manera explícita a la noción de institución.[7] Según él, esta tiene tres funciones principales:

a. Reforzar los mecanismos individuales de defensa contra la ansiedad.
b. Satisfacer las pulsiones libidinales.
c. Creación, sublimación.

Las definiciones funcionales tienen el inconveniente de naturalizar el dato que se ofrece a la vista del observador, de producir un deslizamiento insidioso del dominio del hecho al do-

7 E. Jaques, «Des systèmes sociaux comme défenses contre l'anxiété déppresive et l'anxiété de persécution», en A. Lévy, *Textes fondamentaux de la psychologie sociale.*

minio del derecho, de agregar al «hecho» su propia legitimación y, por último, de confundir objeto real y objeto de conocimiento. Es lo que sucede a menudo cuando el sociólogo toma un concepto de la psicología, o cuando el psicólogo toma un concepto de la sociología.
Jaques habla de un «poner en común» de los individuos «asociados» en las instituciones. Aparece con frecuencia esta ideología, que ve en la institución un efecto del consenso, siendo este último un efecto sin causa, una magnífica variable independiente, impuesta por la naturaleza de las cosas. La ausencia de reflexión crítica sobre el aspecto de consenso, de asociación, de «solidaridad» (en el sentido comteano y durkheimiano) no trae por única consecuencia oscurecer el concepto de institución en su zona de extensión relacionada con el contrato. Se produce, asimismo, un deslizamiento entre el concepto de institución y el concepto de grupo. Ya se ha visto cómo la antropología cultural y la psicología social introdujeron ese deslizamiento en la sociología propiamente dicha. Esto es evidente en fórmulas como la de «mecanismos de afiliación a los grupos sociales», por cuyo intermedio Jaques intenta dar un contenido al concepto de institución. Sin embargo, el «mecanismo de afiliación» no es toda la institución; precisamente a través de esta se forman mecanismos de afiliación. La definición de institución que se propuso más tarde reúne las orientaciones funcionalistas, culturalistas y estructural-funcionalistas (parsonsianas) en un todo poco explícito, o al menos poco operativo:

«Las instituciones sociales, en el sentido en que utilizaré este término, son estructuras sociales que entrañan mecanismos culturales reguladores de las relaciones internas. Las estructuras sociales son sistemas de rol, o de posiciones, que las personas pueden adoptar u ocupar. Los mecanismos culturales son convenciones, costumbres, tabúes, reglas, etc., utilizados para regular las relaciones entre los miembros de una sociedad».

Las instituciones son entonces estructuras (que son a su vez sistemas de roles y de posiciones) y mecanismos culturales (que son convenciones, etc.): estas definiciones «flexibles» tienden a borrar, una tras otra, las tautologías que reaparecen sin cesar. Están constituidas por una acumulación de puntos ciegos (estructura, cultura, sistema, persona, sociedad).
Si Jaques se refiere a Freud, es porque las funciones que asigna a la institución utilizan el sistema de referencia del psico-

análisis. La institución no es un objeto exterior, objetivable, ya que tiene por misión reforzar los mecanismos de defensa, satisfacer las pulsiones y favorecer la sublimación, «funciones» todas que corresponden con bastante exactitud a la descripción freudiana. Jaques habla de una función latente de la institución, que consiste en producir relaciones fantaseadas por identificación proyectiva con el objeto común. Aunque esta función latente parezca concordar —vocabulario aparte— con lo que Freud designa como estructura libidinal, el desacuerdo aparece en este punto.

En efecto, Jaques cuestiona a Freud el derecho de afirmar que la sustitución (uno de los dos «vínculos» libidinales, el que se establece entre el individuo y el objeto común) no es una identificación. Creyendo expresar las opiniones «no explícitas» de Freud, declara: «La identificación del yo con un objeto es una identificación; esto se halla explícito en Freud. Me parece, sin embargo, que el reemplazo del yo ideal por un objeto externo contiene implícitamente la concepción de la identificación por proyección». Y prosigue, retomando el ejemplo del ejército: «Así, de hecho, los soldados que adoptan a su jefe como su yo ideal se identifican proyectivamente con él, o depositan en él una parte de ellos mismos. Esta identificación proyectiva, común o compartida, permite a los soldados identificarse unos con otros».

Todo el estudio de Jaques constituye un intento de agregar, a título de «mecanismo» institucional, el concepto de identificación por proyección al concepto de sustitución propuesto por Freud. La conclusión del artículo «Proyección» en el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis, confirma la dificultad del problema planteado. Los autores reconocen que «las relaciones entre la identificación y la proyección están muy embrolladas, debido en parte a una utilización poco rigurosa de la terminología». En efecto, agregan, no siempre se encuentra en «el empleo abusivo del término de proyección lo que siempre se presupone en la definición psicoanalítica de la proyección: una bipartición en el seno de la persona, y un rechazo sobre el otro de la parte de sí mismo que se niega».

Lejos de hablar de un rechazo, Jaques se refiere a un «depósito», cosa no solo diferente, sino difícil de situar en el sistema de referencia del psicoanálisis. En cambio, se puede hablar de «bipartición», aunque la evocada por Jaques se parezca más a la contraseña de hospitalidad y, en general, a una prestación, que a una expulsión y a una separación.

Dejemos que otros se ocupen de profundizar esta discusión, que no carece de interés, tanto en sí misma como desde el punto de vista del análisis institucional. Aun cuando los ejemplos analizados por Jaques (el segundo capitán, el chivo emisario, el grupo minoritario, la ceremonia de los funerales) son más bien casos de psicología social que casos de análisis institucional, y aunque el documento clínico sobre su intervención en la Glacier Metal Company sea muy mecanicista, su texto no deja de subrayar la necesidad —ya vislumbrada por Freud— de no confundir «multitud con líder» e institución, por la simplísima razón de que, como dice aquel, una «multitud convencional» puede prescindir de líder. A esta altura, la cuestión de saber si la identificación se produce o no por proyección ya no se plantea en los términos de Jaques: lo que está en juego —y ha sido subrayado varias veces en el capítulo anterior— son las otras instancias de la institución: la organización y la ideología.

El problema de la estructura libidinal se plantea igualmente en el plano de los pequeños grupos reales; de cualquier modo el individuo debe entenderse con «jefes», aunque estos se hallen situados en lo más bajo de la escala. Si no hay jefes oficiales y visibles, el individuo actúa en los grupos que producen sus líderes de manera informal. En la misma confusión que establece entre los conceptos de grupo y de institución, la pregunta planteada por el texto de Jaques es la siguiente: ¿en qué momento, nivel o instancia de la institución se encuentra el observador frente a la clínica de los grupos? Indirectamente, Bion da a esta pregunta una respuesta que no se debe descuidar.

2. *W. R. Bion: la función de las hipótesis básicas*

Bion aborda frontalmente las tesis expuestas en *Psicología colectiva y análisis del yo*, sin ocultar por ello que su sistema de referencia, como el de Jaques, es más kleiniano que freudiano.[8] Para él, la clínica hace surgir una instancia denominada *grupo básico*, que no es sino el conjunto de las virtualidades de asociación contenidas en todo agregado de personas, cualquiera que sea dicho agregado. Estas virtualidades constituyen, según Bion, la *valencia*, concepto definido como la «facultad que tienen los individuos de combinarse de manera

8 W. R. Bion, *Recherches sur les petits groupes*, París, PUF, 1965.

espontánea e involuntaria para actuar de acuerdo con una hipótesis básica que comparten». La valencia se refiere entonces a la existencia de una estructura libidinal de las relaciones sociales, es decir, a una pulsión que lleva a los individuos a identificarse unos con otros y a introyectar un objeto exterior que sustituye al ideal del yo.
La *hipótesis básica* se refiere menos a la «facultad de combinación» que a la potencialidad para el grupo de ir más allá de la combinación y de transformarse en grupo de trabajo. Bion precisa así el vínculo entre la hipótesis básica y, digamos, la hipótesis de trabajo: «La función del grupo de trabajo se manifiesta siempre en relación con una hipótesis básica, y solo con una. Si bien es verdad que la función del grupo de trabajo permanece inalterada, la hipótesis básica que la acompaña y colora su actividad puede cambiar con frecuencia». Es, por consiguiente, la variable que está en la base del proceso de superficie del grupo de trabajo (procesos organizativos, ideológicos, etc.). Aunque el concepto de «grupo de trabajo» no abarque el de grupo real (en la práctica social no hay solamente grupos de trabajo) y requiera a su vez una formalización, que en Bion es siempre parcialmente ideológica, la teoría según la cual todo grupo real posee su regulación implícita —inconsciente— no es menospreciable desde el punto de vista del análisis institucional.
Si la hipótesis básica cambia con frecuencia, manteniéndose al mismo tiempo única según Bion, es porque se diversifica en tres hipótesis básicas:

a. HBD: hipótesis básica de *dependencia* (correspondiente a la afiliación, es decir, a la referencia al líder).
b. HBC: hipótesis básica de *cópula* (correspondiente a la pulsión sexual).
c. HBAF: hipótesis básica de *ataque-fuga* (ambivalencia del grupo respecto del «peligro» que siente suspendido sobre él, peligro de constituirse en grupo y peligro de morir como grupo).

El pasaje de cualquiera de estas hipótesis básicas al grupo de trabajo no se efectúa en un momento determinado, sino en todo momento: esta es una idea fundamental para el análisis. En efecto, la hipótesis básica ya está presente antes de la constitución en grupo de trabajo, y «el grupo es potencialmente capaz de una gran actividad intelectual, a condición de que tome conciencia de las emociones asociadas a la hipótesis

básica en lugar de eludirlas». Por otra parte, sin embargo, el trabajo también produce cambios en la hipótesis básica, y la misión del análisis es articular en todo momento el nivel de la organización con el nivel del grupo básico: «La cualidad esencial de la organización consiste en adaptarse a la vez al objetivo exterior del grupo y a la manipulación de la hipótesis básica que su actividad tiene más posibilidades de originar». A partir de esta teoría, Bion se propone «completar», más bien que «rectificar», las concepciones de Freud sobre masas y grupos.

«La concepción de Freud según la cual el grupo familiar es el prototipo básico de todos los grupos no carece de fundamento», admite Bion antes de formular la siguiente reserva: «Pero (...) en la dinámica de los grupos, el lugar principal está ocupado por mecanismos más primitivos, del tipo de los que describe Melanie Klein, como integrantes de las posiciones depresiva y paranoide depresiva». La conclusión es que la explicación freudiana del «grupo familiar como prototipo de todos los grupos (...) no esclarece cuál es la fuente de las fuerzas emocionales más poderosas en un grupo».

Hace ya mucho tiempo que la confrontación entre Freud y Melanie Klein concierne a los clínicos. Limitémonos a examinar las críticas particulares que Bion dirige a Freud, para luego delimitar, en la propia teoría de aquel, el aporte más positivo. Bion reprocha a Freud que utilice conceptos de libido y de estructura libidinal en el análisis de las multitudes. Según él, la teoría freudiana se aplica solo a una de las hipótesis básicas del grupo, a saber, HBC (cópula). Y especifica que el psicoanálisis (en el sentido de institución psicoanalítica) «puede ser considerado como un grupo de trabajo tendiente a favorecer la hipótesis de cópula». De allí proviene el lugar preponderante de la sexualidad en Freud. Bion, en cambio, piensa que el vínculo libidinal no es esencial en HBD y HBAF. Al igual que Jaques, y tomando como referencia a Melanie Klein, agrega el proceso de identificación por proyección al de identificación por introyección (sustitución).

El líder se convierte en alguien que, lejos de crear el grupo, se eclipsa «ante las exigencias de *leadership* del grupo de trabajo». «No es más libre de ser él mismo que los demás participantes». Se puede objetar a esto: ¿qué significa «ser uno mismo» en el sistema de referencia del psicoanálisis? De igual modo, cuando dice que el dirigente del grupo de trabajo representa la realidad, y eso le confiere la autoridad, cabe preguntarse si tal autoridad no se relaciona con la estructuración

libidinal. En cuanto al dirigente del grupo básico, parece encarnar, para Bion, el principio de placer del grupo. Es un «autómata», «penetrado por las emociones del grupo», a la vez foco de irradiación y receptáculo de la afectividad del mismo, lo cual en nada disminuye la pertinencia de la estructura libidinal, aunque se trate de «mecanismos más primitivos». Es difícil ver en HBD y HBAF otra cosa que reacondicionamientos de la estructura libidinal, o aceptar que HBC, en tanto está vinculada a las pulsiones sexuales, pueda excluir las otras dos hipótesis básicas, que por su parte estarían vinculadas a ansiedades más «profundas» que la ansiedad de origen sexual.

Sin embargo, la teoría de Bion ofrece puntos mucho más claros. Por ejemplo cuando, refiriéndose a la articulación entre grupo básico y grupo de trabajo, habla de un «cisma» entre los dos subgrupos que en un mismo grupo tienden, uno hacia el grupo de base, el otro hacia el grupo de trabajo. Por supuesto, estos subgrupos no tienen forzosamente una existencia observable en el plano morfológico. Bion señala que la psicología colectiva no aparece solamente cuando cierto número de personas se reúnen en el mismo momento o en un mismo lugar; e indica que el nivel morfológico sólo es necesario para «posibilitar la observación». Esto destaca la importancia de la distinción entre *campo de análisis* y *campo de intervención*, o incluso entre «objeto real» y «objeto de conocimiento». Las representaciones tópica (que utiliza un espacio imaginario estructurado en diferentes «lugares») y dinámica deben completar la representación objetiva, morfológica, que a menudo corresponde solo al punto de vista más empírico, más ideológico, sobre los grupos.

En el mismo pasaje, una observación merece que se la examine, aunque su formulación parezca sumamente empírica y remita al conocidísimo estereotipo del «conformismo del inconformismo»: «El individuo es y ha sido siempre miembro de un grupo, aun cuando esta pertenencia consista en comportarse de manera tal que parezca probar que no pertenece a ninguno». El concepto de pertenencia, que fue tratado en la primera parte (véase Merton), toma aquí un contenido cargado de consecuencias, ya que en el límite suprime la dimensión grupal, falsamente objetivada en la ideología grupista y además nos invita a reflexionar sobre el concepto de grupo básico como concepto-imagen: imagen preservada con demasiada complacencia, sin duda, en lo imaginario de los grupos y de los individuos, pero cuya fuerza de sugestión es

innegable. Indica confusamente que en alguna parte del tiempo o del espacio debe existir «mi» grupo dotado de una «valencia» absoluta, un pequeño mundo compuesto por seres «como yo quiero», ese mundo que Rousseau nunca dejó de buscar y recomponer desde que se separó de «mamá»; un mundo que imaginan, en toda su seducción fuertemente teñida de homosexualidad, Gobineau en *Las Pléyades*, o Abellio en *La fosa de Babel*, para no citar más que estos ejemplos literarios. Sin embargo, la articulación entre grupo básico y grupo de trabajo es uno de los aportes más positivos de Bion: indica el camino a seguir para resolver el problema de la articulación entre estructura libidinal y nivel de la organización, que hemos visto plantearse en Freud de manera implícita, pero constante. Las frecuentes confusiones de los sociólogos entre los conceptos de organización y de institución confieren al aporte de Bion una real importancia. Dos puntos deben subrayarse especialmente: uno concierne al nexo entre Bion y el análisis institucional; el otro concierne con mayor precisión al acto analítico.
Indiquemos brevemente estos dos puntos o hipótesis:

A. Según la primera hipótesis, el análisis institucional se descompone en tres momentos (y no obligatoriamente en tres fases) que serían:
a. Primer momento: acopio de la información «etnográfica» sobre el grupo donde se opera la intervención, y/o sobre la institución u organización de la cual el grupo no es más que una muestra.
b. Segundo momento: presentación de las hipótesis básicas y análisis de las mismas en su evolución y su actualización en «subgrupos» básicos:
HBAF permite analizar la situación del grupo frente al peligro vinculado al hecho de «ver venir» el momento de la organización (si existe una tarea), y más generalmente, el momento del análisis.
HBD subraya la relación del grupo con la institución que organizó las prácticas o la sesión, es decir, la relación con el *staff* instituyente. La hipótesis básica es entonces un material para el análisis institucional, ya que mide en todo momento la distancia entre la demanda oficial y la demanda implícita, o dicho de otro modo, la resistencia al análisis.
HBC, por último, ofrece un material para el análisis de las relaciones entre el grupo (incluyendo el *staff* instituyente) y el *staff* analítico. Por su intermedio se elabora la transferen-

cia de grupo, que es una transferencia institucional porque pasa por la mediación de una demanda instituida por el *staff* instituyente, y no por la mera voluntad del grupo.
c. Tercer momento: el análisis institucional «comienza» recién cuando los materiales reunidos durante la primera fase, confrontada con las hipótesis básicas, pueden ser inyectados en el grupo para hacer que este alcance un «saber» sobre sí mismo, que las hipótesis básicas no podían sino ocultarle: se pone al grupo en el camino de saber que su existencia de grupo no es más que una ilusión, que su ser es un falso ser, el ser de un «sujeto al que se atribuye saber». Dicho de otra manera (en un lenguaje menos directamente traspuesto del psicoanálisis), el tercer momento es aquel en que el análisis viene a deslizarse entre la demanda de análisis y las hipótesis básicas (que dan la espalda al análisis, en favor de la espontaneidad, de la transparencia inmediata, de la «tarea» a cualquier precio o del *acting-out*, etcétera).

B. La segunda hipótesis concierne a la función del analista, o más precisamente, del *staff analítico*. El momento de la presentación de las HB es aquel en que el *staff* analítico descubre el lugar que el grupo le asigna en la estructura libidinal, en el sistema de parentesco simbólico recién instaurado mediante el acto de intervención o acto de análisis. El grupo, en tanto supone una desestructuración y reestructuración libidinal de sus participantes con respecto a la etapa anterior al análisis (estas transformaciones de la estructura legitiman el empleo de la expresión *sistema* de parentesco), produce a medida que su análisis avanza, un *sistema de parentesco simbólico* cada vez menos asintótico con respecto al sistema de parentesco simbólico de la familia. Este sistema se erige mediante y contra la estructura de los vínculos familiares, ya que los toma como hipótesis básicas antes de la intervención: esta última introduce en la estructura una nueva relación, la relación con los analistas. Sean cuales fueren las aproximaciones que los estudios sobre la transferencia hayan podido suministrar en cuanto a la índole de dichas relaciones, se formulará la hipótesis según la cual el analista (o los analistas) no puede instituir el análisis sino deslizándose en un lugar siempre libre en el sistema de parentesco simbólico del grupo. Lugar que no es asimilable, *a priori*, a una de las instancias parentales, pero cuyas relaciones con los demás elementos de la estructura solo pueden ser reveladas al analista mediante el trabajo clínico.

Estas observaciones son válidas antes que nada para el análisis de grupo, esté o no psicoanalizado el analista (esto no significa que tal alternativa carezca de importancia). Tal vez aquí se puedan comprender las críticas kleinianas que Bion dirige a Freud, aunque sin poder juzgar su acierto. «Las ansiedades más primitivas, ligadas a las relaciones con objetos parciales», es decir, que superan y transgreden los vínculos dentro de la estructura libidinal, se refieren eventualmente a esta alteración de la estructura por el advenimiento del análisis. Si se piensa en esos ya mencionados «huecos» o blancos semánticos en la nomenclatura francesa del parentesco, hay derecho a pensar que el grupo presenta huecos o blancos homólogos en su sistema de parentesco simbólico. Como se ha visto, estos blancos semánticos están situados en la periferia del sistema —del sistema de parentesco occidental—, mientras que en otra estructura (por ejemplo, un clan), estarían de lleno en el sistema y, recibiendo una denominación, ya no serían *blancos*. Estos últimos serían empujados más lejos, hasta las fronteras del clan con los otros clanes, o hasta las fronteras míticas del clan con sus antepasados.
La ubicación del analista (ya se trate de análisis «dual» o de grupo, que no constituyen, de todas maneras, más que dos casos del análisis institucional) en el sistema de parentesco del individuo o del grupo ante los cuales interviene, reclama una reflexión teórica sobre la contratransferencia institucional, a la que nos referiremos ahora.

III. La psicoterapia institucional

Un análisis institucional del movimiento y de los grupos que se vinculan con la psicoterapia institucional exigiría numerosas intervenciones socioanalíticas. Por el momento, hay que contentarse con fragmentos de historia que dan cuenta del movimiento, pero que suelen dejar a oscuras sobre la inserción institucional de los grupos, organizaciones e instituciones alcanzadas por el movimiento. Este último, todavía en plena evolución, es apenas mejor conocido que sus homólogos anglosajones (*communauty therapy*). En estas páginas se utilizarán estudios relativamente antiguos de Poncin,[9] de

9 C. Poncin, *Essai d'analyse structurale appliquée à la psychothérapie institutionelle*, tesis de medicina, Nantes, 1963.

G. Michaud [10] y algunas otras fuentes, entre ellas el Libro Blanco de la psiquiatría francesa.[11]
La cuestión más importante, desde el punto de vista del análisis institucional como método sociológico, es la siguiente: ¿de qué manera la investigación y la experimentación sobre la institución psiquiátrica nacieron de la psicoterapia de grupo y de una superación de dicha psicoterapia? Para claridad de la exposición, distingamos tres fases:

a. Fase empírica: modificación de la relación médico-enfermo.
b. Fase ideológica: terapia de socialización mediante el grupo.
c. Fase teórica: elaboración del concepto de institución.

A. *Fase empírica: modificación de las «actitudes»*

Hace poco Le Guillant, uno de los fundadores del movimiento, subrayaba la «rebelión, surgida en un contexto social y político determinado (...) de la toma de conciencia que aquel suscitó en nosotros sobre la opresión de nuestros enfermos, que acabábamos de vivir; de las condiciones inhumanas que a menudo sufrían y que llegaron, durante estos años, a un punto evidentemente intolerable». El período al que se alude es el de la guerra de 1939-1940, de la derrota, de la ocupación y de la resistencia. «Nuestra primera "revolución" entrañó esencialmente esta nueva actitud con respecto a los enfermos: respeto, solicitud, interés, reconocerlos como personas». Admite que las vías de esta revolución fueron «empíricas», aunque hayan conducido a una transformación tanto en el plano «material como en el de las relaciones humanas».
La guerra contribuyó mucho a crear nuevas relaciones entre las categorías socioprofesionales de la sanidad (médicos y enfermeros). La función cumplida por el contexto político está a la vista: esta fase empírica es, en verdad, una fase ideológica. Muchos psiquiatras de esta generación son marxistas o cercanos al marxismo. Para ellos, ambas acepciones del concepto de alienación —clínica y política— son muy semejantes. Esto explica la entrada en la fase propiamente ideológica.

10 G. Michaud, *La notion d'institution dans ses rapports avec la théorie moderne des groupes*, París, 1958 (tesis de doctorado).
11 Vol. I: *Journées psychiatriques de 1965*; vol. II: *Journées psychiatriques de 1966*, París, Privat.

B. *Fase ideológica: socialización mediante la psicoterapia de grupo*

A partir de 1940 aparecieron en Francia las técnicas grupales. El psicodrama moreniano llegará un poco más tarde, cuando Mireille Monod, psicóloga en el hospital de Saint-Alban (Lozère), lo haya traído de su viaje a Estados Unidos. Florecen la ergoterapia, la socioterapia y las técnicas activas. Daumezon habla de sustituir la «vieja clínica» por una «clínica de actividad». Es la «psicoterapia ocupacional». «Ya no se trata de escudriñar los signos de alienación, sino, esencialmente, de estudiar de manera dinámica, en el curso de *conductas que tienen ellas mismas un dinamismo curativo*, el comportamiento de los sujetos confiados a nuestros cuidados», especifica Daumezon durante las «Jornadas psiquiátricas» posteriores a la Liberación. Conductismo, politzerismo, guestaltismo, atraen a los psiquiatras deseosos de invertir una tendencia más que secular. No basta cambiar de actitud; por otra parte, ¿no era esto ya, en 1800, lo esencial de la «revolución» de Pinel? Una actitud «no directiva» (aun sin referencia a Rogers, desconocido entonces en Francia) no basta. El comportamiento humano es un conjunto, y es el conjunto lo que se debe «tratar», en el sentido de curar. Antes de que se perfile en la investigación la dimensión institucional, la psicología de la forma constituye la plataforma indispensable. «Allí comenzamos todos nosotros», declara Tosquelles. La rebelión de los psiquiatras se inscribe entonces en una óptica netamente «concreta» y «socializante». La «revolución sociométrica» encuentra adeptos entre los futuros revolucionarios como Frantz Fanon, en un republicano español como Tosquelles o entre los comunistas franceses. Sin embargo, ¿qué se debe entender en ese momento por «psicoterapia de grupo» y por «socialización»?
La terapia de grupo aparece antes que nada como una técnica o una gama de técnicas que vienen a yuxtaponerse a las técnicas tradicionales (quimioterapia o «chaleco de fuerza farmacéutico», ergoterapia, maternazgo, guardianazgo, etc.). Uno de sus efectos más originales consiste en provocar un cuestionamiento de las relaciones sociales dentro de la institución, y en exigir una reestructuración de dichas relaciones. Las intervenciones terapéuticas grupales dejan de ser técnicas para convertirse en nuevas formas de la sociabilidad en la institución. Surgen así las reuniones de personal, de pabellón, de equipo y de barrio. El «esquema» que se convertirá más tarde en el instrumento de control esencial de la psicoterapia institucio-

nal —esquema espacio-temporal que yuxtapone el organigrama y el sociograma de la institución— comienza a instalarse y «funcionar». De acuerdo con las formulaciones teóricas de Moreno —que, según Claude Poncin, se aplican perfectamente a la orientación de la investigación entre 1940 y 1950—, «cada miembro del grupo es un agente terapéutico». «El grupo es tratado como un todo en interacción». Otra consecuencia de la instauración de la terapia de grupo, en este período de bruscos cambios políticos, consiste en confundir las fronteras entre categorías de status o de funciones: la práctica grupal mezcla no solamente enfermeros y médicos, sino, más en general, pacientes y encargados de curarlos. Se alteran las relaciones jerárquicas. Dice Poncin: «Todos los autores principales [de la efervescencia de los años 1940-50] señalaban en sus trabajos la evolución indispensable e inevitable de las tareas confiadas al personal auxiliar». En el fondo, la famosa «socialización» comenzaba por la socialización de la institución, en el sentido del conjunto del personal «responsable»; la noción de transversalidad de las funciones sanitarias surgía confusamente de las condiciones objetivas de trabajo producidas por la guerra.

La socialización de los enfermos a través del grupo y a través de una vida cotidiana consagrada a los grupos, supone que esos enfermos, en tanto grupo y en tanto individuos, no queden amorfos: agentes de su propia cura, son llevados a jugar un papel cada vez mayor en el control de las actividades de la institución. La autogestión de esta última aparece como el proyecto-límite de la fase de socialización mediante el grupo.

Si el grupo de diagnóstico de tipo betheliano hubiera tenido tanto éxito entre los psiquiatras como el psicodrama de Moreno, quizás esta tendencia no habría sido tan fuerte: en general, los partidarios del *training-group* no pretenden hacer la revolución. Es innegable que la buena voluntad y el «boyscoutismo» de los psiquiatras estuvieron dominados por cierta ambigüedad. Tuve ocasión de encontrar un testimonio al respecto, escrito por un enfermo de Saint-Alban (en 1964) en el diario redactado e impreso por los enfermos: Saint-Alban —decía ese enfermo— es un Estado socialista en medio de un Estado capitalista. Más adelante, sin embargo, podía leerse una evocación sociológica de Saint-Alban, donde los médicos formaban la clase dominante de los capitalistas, los enfermeros la clase intermedia de los burgueses, y los enfermos la clase inferior de los proletarios . . .

C. *Fase teórica: elaboración del concepto de institución*

Se examinarán sucesivamente: *a*) la crítica de las fases precedentes y *b*) las diversas manipulaciones del concepto de institución:

a. Crítica de las fases precedentes

Poncin caracteriza así esta crítica interna: «En el entusiasmo "activista" de la "pequeña revolución", se creía que la organización y, sobre todo, la "autoorganización", es decir, la "autogestión" del hospital en su conjunto, podían efectuarse de manera total en un plano consciente (...) Por el contrario, el grupo de Saint-Alban y Daumezon demostró que, paradójicamente, lo "real hospitalario" no tiene poder curativo sino en la medida en que permite lo "irreal" de lo imaginario del enfermo mental. Paradójicamente, mientras que nuestros autores creían en la "buena fe" de la acción *in situ*, resultaba que los dados estaban cargados».
Más recientemente, Tosquelles [12] confirma la importancia del descubrimiento que consistió en poner en evidencia la dimensión inconsciente de la institución: «En esa época, en Saint-Alban, no habíamos comprendido (...) qué era esta estructura homogénea del inconsciente y del lenguaje (...) Llegamos a decir que quizá fuera interesante abandonar la noción misma de inconsciente».
El rechazo del «culturalismo seudo-resocializante que se ocultaba en nuestro primer período», continúa Poncin, explica las críticas tan severas como sutiles que más tarde harían los pilares del movimiento, como Bonnafé. Y especifica: «Si la ideología que guía al médico es la de una "resocialización" mediante la "resolución de las tensiones" (desde una óptica moreniana) en el marco del hospital o a través de un reaprendizaje o una ortopedia de las "relaciones sociales" gracias al trabajo, acaso se reencuentre "en conjunto el sentido social", pero será para mejor alienarse en este "conjunto", que constituye entonces una de esas "neosociedades" anatematizadas por Bonnafé».
La tentación del microsocialismo venía a confluir con la de las «buenas relaciones»: el movimiento psiquiátrico conoció, mucho antes que los pedagogos, los deleites y venenos del sin-

12 F. Tosquelles, *Structures et rééducation thérapeutiques*, París, Ed. Universitaires, 1967.

cretismo que ahora se presenta como «Trotski más Rogers». A decir verdad, la tentación microsocialista es tan vieja como el socialismo, e incluso anterior a él. En el caso de los psiquiatras, Poncin no vacila en afirmar que «todo el movimiento evolucionaba entonces hacia una concepción degradada de la alienación mental, confundiendo alienación social y alienación mental».

Por último, más allá de la crítica a las técnicas de grupo, a las técnicas activas y a la socialización del medio, surge una crítica que resume todas las demás: «En su afán de instituir —observa Poncin—, nuestros promotores de la "pequeña revolución psiquiátrica" olvidan a veces preguntarse qué hacen cuando instituyen». Este es el punto ciego del proceso que, desde el mejoramiento de las relaciones humanas hasta las técnicas de grupo y la multiplicación de las reuniones en la institución, lleva el movimiento hacia el psicoanálisis y hacia el análisis institucional propiamente dicho.

Como se verá, llegamos aquí a la principal crítica que dirige Pontalis a las técnicas de grupo: ¿qué ocurre cuando se instituye un grupo, una intervención, un análisis? No es insignificante que el análisis «instituya una paranoia artificial», o incluso una crisis abierta permanente. Todavía más importante es que dicha crisis afecte no solamente las relaciones entre el analista y el analizado (o «analizante», de acuerdo con una nueva terminología), sino también las relaciones del análisis y de la comunidad. Se puede entonces aplicar cómodamente a la psicoterapia institucional las observaciones hechas por Pontalis acerca del análisis individual: «Lo que por principio podría escapar al análisis sin ser dominado de ninguna manera, es precisamente la catectización previa hecha por la colectividad en el analista, la energía mágico-social de la que este sería depositario y que aseguraría al tratamiento su prestigio y eficacia (...) Más allá de la relación imaginaria entre analista y analizado, el verdadero pacto se establecería entre el analista y la comunidad».[13]

Así se plantea el problema de la demanda social en la fase crítica del movimiento de la psicoterapia institucional. La institución se inscribe en un campo social, en un sistema de instituciones, y también (como se puede comprobar en el caso de hospitales departamentales tan aislados en el desierto como Saint-Alban) en una estructura ecológica, morfológica y demográfica. La sociedad establece una ruptura entre ella y los

13 J.-B. Pontalis, *Après Freud*, París, Julliard, 1965.

muros de la institución aunque esta tenga las puertas abiertas de par en par. Instituye también, dentro mismo de la institución, una separación entre tres categorías de status, de funciones y de roles: médicos, personal auxiliar (enfermeros, laborterapeutas, etc.) y enfermos. También la sociedad instituye, en medida menor por ser imprecisa, las modalidades de ingreso (por demanda de las familias y del médico), las modalidades generales del tratamiento (deontología) y las modalidades de egreso (criterios de socialización). Ante esta masa de normas ya-ahí, instituidas, ¿cómo se inscribe —teniendo en cuenta al mismo tiempo los condicionamientos ecológicos, financieros y administrativos— el poder instituyente del personal sanitario y de los enfermos? Desde esta perspectiva se puede abordar ahora la génesis del concepto de institución en psicoterapia.

b. El concepto de institución en el contexto hospitalario

La comprensión y extensión de este concepto varían durante los veinticinco años en que se desarrolla la investigación. Reduzcamos esquemáticamente estas variaciones a dos etapas:

Primera etapa: antes de descubrirse la dimensión inconsciente de la institución.

Nivel I: la institución como conjunto de socialización:
1. en el plano ecológico: el hospital es una institución poseedora de un entorno cerrado;
2. en el plano administrativo: el hospital se encuentra en interacción con el mundo exterior, la economía, el poder del Estado representado por el prefecto.
Nivel II: la institución como «esquema», es decir como organización consciente del tiempo y del espacio institucionales, a través del personal sanitario:
1. actividades colectivas: técnicas Freinet, ergoterapia, etc.;
2. terapia de grupo;
3. reuniones de club, de taller, de pabellón, de barrio;
4. otros soportes de «socialización»: reuniones de enfermeros, de médicos y enfermeros, etcétera.
Nivel III: la institución en el sentido activo de institucionalización del medio a través de los enfermos mismos:
1. participación, autoorganización, autogestión (sobre todo en cuanto al club para el empleo del tiempo libre);
2. «participación» en la cura: terapia mutua y autoterapia.

Segunda etapa: descubrimiento de la dimensión inconsciente de la institución:

1. Crítica del nivel I: el conjunto ecológico-administrativo y sus articulaciones con el exterior pasan a ser un elemento del contexto (sistema de referencia); lo «real» social, la socialización, ya no constituyen el conjunto del contexto; esta crítica de la institución como *corpus* o soporte global de terapia es acelerada por los progresos que se manifiestan en la idea de sectorización.
2. Críticas de los niveles II y III: los instrumentos particulares de socialización aparecen como soportes de fantasías y de *acting-out*, como lugares y momentos de transferencia y de contratransferencia; ya no tienen propiedades curativas en sí mismos; la actividad instituyente de los enfermos (antiguo nivel III) tampoco es más que un soporte entre otros, no una técnica curativa en sí misma.
3. El análisis institucional aparece como análisis del sistema de referencia implícito, latente, de los usuarios de la institución. Lo que se convierte en el soporte de la cura no es la actividad institucional de los pacientes y el personal sanitario, sino el análisis del lenguaje y los *acting-out*. Por eso se da tanta importancia a técnicas como la *caja negra* (reunión en la que el personal sanitario analiza sus relaciones con los pacientes) y la *caja blanca* (reunión en la que el personal sanitario analiza sus propias relaciones).[14] A esto hay que agregar un método controvertido: el psicoanálisis didáctico de los médicos y de los demás miembros del personal sanitario es efectuado a veces por el médico-jefe.

El problema de la contratransferencia institucional ofrece la ocasión para hacer surgir en su especificidad el concepto de institución en la terapia. En efecto, la transferencia del enfermo, ya sea dual o institucional, no es controlable sino a partir de la respuesta que se le da, es decir, por intermedio de la contratransferencia. El analista tiende cada vez más a pensar que toda su actividad analítica reside en la elaboración y el control permanente de su contratransferencia. Se adivina entonces la importancia que adquirirán los fenómenos de lenguaje, en la medida en que constituyen la línea de intersección entre asistidos y asistentes (lo cual de ningún modo significa

14 F. Tosquelles, «Pédagogie et psychothérapie institutionnelle», *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, nº 2-3, 1966.

que la enfermedad se reduzca a una patología del lenguaje, o que la cura sea únicamente un proceso verbal: considerar el lenguaje como un material privilegiado significa, por el contrario, estar al acecho de lo que no se dice, del *acting-out*; esforzarse por articular continuamente el sentido presente con el sentido ausente, el mensaje con sus «blancos» semánticos).
La definición siguiente exigiría sin duda una corrección, ya que tal vez no tenga en cuenta suficientemente la oposición radical, mencionada por Tosquelles, entre «la estructura del inconsciente», por un lado, y por otro «lo concreto interrelacional» y lo «real sociológico». Esta definición fue propuesta hace algunos años por el equipo que trabajaba en La Verrière (Yvelines):[15] «El concepto más amplio que adoptaremos supone, no solamente la transferencia del analista y la respuesta del enfermo a la transferencia, sino también la respuesta a todas las realidades (sexo, edad, raza, posición socioeconómica) del analizado, del analista y de las significaciones socioculturales y económicas de la institución psicoanalítica». Y más adelante especifican los autores: «El problema del pasaje a la contratransferencia institucional no consistirá entonces en transponer la descripción de un fenómeno desde un contexto (dual) a otro (institucional), sino, muy por el contrario, en reencontrar idéntico movimiento de conocimiento transformador cuando ya no lo sustenta la praxis de un individuo, sino la de una institución».
Tal definición tiene la ventaja de insistir en la índole específica de la transferencia dentro de la institución. Dos observaciones al respecto:

a. Utilizando la expresión «institución psicoanalítica» —que uno de los autores, F. Gantheret, profundizará más tarde—,[16] ¿no se suprime de entrada la diferencia entre el análisis dual y el análisis institucional? Por supuesto, la descripción de Gantheret sobre la práctica del análisis «individual» en su dimensión institucional parece inobjetable, y las afirmaciones de

15 *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, nº 1, 1965: Chanoit, F. Gantheret, P. Réfabert, E. Sanquer, y P. Sivadon, «Le contretransfert institutionnel».
16 Cf. F. Gantheret, «L'analyse comme institution», *Partisans*, nº 46, marzo de 1969, titulado *Garde-fous, arrêtez de vous serrer les coudes!* Véase asimismo, en el mismo número de la revista mencionada, R. Lourau, «L'institution de l'analyse»; y, en *Etudes Freudiennes*, nº 1-2, titulados *Du côté du psychanalyste* (Denoël, 1969), véanse los estudios de A. Lussier, J.-L. Donnet y R. Barande.

Pontalis sobre la institución del análisis no hacen más que confirmar este enfoque. Pero entonces la especificidad del análisis institucional no debe buscarse en su dimensión colectiva. Acaso en la dimensión de *transversalidad*, entendida en el sentido que Guattari confiere a este concepto.[17]

b. La sociología, en efecto, nos indica cuán «poca realidad» tienen —pese a estar dotados de una innegable existencia objetiva— aquellos componentes que los autores de la definición antedicha describen como «todas las realidades» (sexo, edad, raza, status). Lo esencial de estas separaciones instituidas y preexistentes entre individuos en nombre del sexo, de la raza, etc., es decodificado en el plano de lo imaginario o entra en el simbolismo de una taxonomía salvaje, tanto en los individuos normales como en los enfermos mentales.

El concepto de transversalidad ayuda a comprender el fenómeno subrayado por Weber: la enorme dificultad, si no la imposibilidad, de que el «civilizado» logre la universalización de los conocimientos referentes al medio en que vive.[18] El desarrollo cada vez más acentuado de la división técnica y social del trabajo (evocada mediante los términos weberianos de «diferenciación» y de «racionalización»), al convertir nuestro saber social en una piel de zapa, es la principal legitimación del análisis institucional.

Guattari distingue en primer lugar entre dos tipos de grupo: el grupo-sujeto y el grupo-sometido. El primero «efectúa la delimitación de una jerarquización de las estructuras que le permitirá abrirse hacia un más allá de los intereses del grupo», lograr «una asunción mediante la palabra». El segundo «sufre su jerarquización en ocasión de adaptarse a los demás grupos». Y Guattari agrega: «Se podría decir del grupo-sujeto que él enuncia algo, mientras que al grupo-sometido solamente se lo oye en su alegato».

De hecho, explica Guattari, esta distinción «actúa a la manera de dos polos de referencia», y todo grupo oscila entre ambas posiciones. La asunción del grupo-sujeto, en tanto momento de la práctica de los grupos, tiene por soporte la transversalidad. La transversalidad se define por oposición a la «verticalidad» (estructura piramidal de organigrama) y a la «horizon-

17 P. Guattari, «La transversalité», *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, nº 1, 1965.

18 M. Weber, «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive», en *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965.

talidad» (sociograma de relaciones más o menos informales, más o menos institucionalizadas en los diversos grados de la pirámide). «La transversalidad —dice Guattari— supera ambas aporías (de la verticalidad "oficial" y de la horizontalidad "informal"); tiende a realizarse cuando se efectúa una comunicación máxima entre los diferentes niveles y, sobre todo, en los diferentes sentidos. Es el objeto mismo de la investigación de un grupo-sujeto».

El concepto de comunicación no debe ser interpretado aquí en el sentido «cibernético», a partir del esquema emisor-receptor. No se trata de analizar de una vez para siempre, según tal o cual modelo sociológico o psicológico, la estructura del poder en una institución, ni de establecer el sociograma latente tras el organigrama manifiesto. La transversalidad es una dimensión permanente de la institución, cuestionada sin cesar y sin cesar renovada. Dice Guattari: «El sujeto de la institución, el sujeto efectivo, es decir, el inconsciente, el que posee el poder real, nunca se da de una vez para siempre». Indica también que «toda posibilidad de intervención creadora dependerá de la capacidad» de poner en descubierto al sujeto de la institución.

La psicoterapia de grupo, y con ella cualquier tipo de intervención dentro de un grupo, es entonces definida operacionalmente con referencia a la transversalidad: «Solo la dilucidación de un mayor o menor nivel de transversalidad, que puede llegar a originar temporariamente (porque, en este aspecto, todo es cuestionado sin cesar) un proceso analítico, abrirá a los individuos la posibilidad de utilizar al grupo como un espejo. Entonces el individuo manifestará a la vez al grupo y a sí mismo. Si encuentra al grupo en tanto cadena significante pura, podrá revelarse a sí mismo, fuera de sus limitaciones imaginarias (...) Que a un individuo le sea posible estar inserto en el grupo según el modo de ser oído-oyente, y tener por eso acceso al más allá del grupo al que interpreta, en lugar de limitarse a expresarlo: tal es la alternativa sobre cuya base puede proponerse la intervención terapéutica».

La introducción de una «estructura de transversalidad» en la institución implica una fragmentación del status médico, una «distribución de la función médica en múltiples intervenciones, que recaen sobre diferentes tipos de grupos y de personas». Dicho de otra manera, la cura, en lugar de tener como único soporte y símbolo el poder carismático del médico, se distribuye por transferencia «en diversos tipos de instituciones, relevos y delegaciones de poder». Reaparece aquí la contra-

transferencia institucional como nuevo soporte de la cura, sustituyendo la antigua función «totémica» del médico. En ese caso el totemismo consistía, para el grupo sometido de los enfermos, en tomar como símbolo *natural* de salud a quien tiene como función *devolver* la salud a quienes la perdieron. El principio de cuestionamiento y redefinición de los roles, en el cual basa Guattari el análisis de grupo, aleja la tentación de representar la comedia de los roles, de totemizar tanto la locura como la razón. En lugar de suministrar a sus participantes una «eternidad en cuotas semanales», el grupo-sujeto los lleva a «un renunciamiento relativo de sus incitaciones pulsionales a estar en grupo», mientras que los grupos sometidos seguirán recibiendo sus determinaciones desde el exterior, y protegiéndose mágicamente del contrasentido y de su muerte ineluctable. Un grupo que acepta afrontar su dimensión de transversalidad, en vez de permanecer dependiente de su verticalidad burocrática y/o de su horizontalidad grupista, está en camino de verse ante «el absurdo, la muerte y la alteridad». Tal es la muy heideggeriana conclusión de Guattari.

Resumamos la génesis conceptual de la institución, tal como fue descripta en las páginas anteriores. Hemos partido de la crítica formulada por el movimiento institucional, crítica que apunta a sus fases «personalistas» y «grupistas» y dilucida la dimensión inconsciente de la institución. La pregunta: «¿qué se instituye?», remitía inmediatamente al concepto de demanda social, cuya importancia ya se adivina. La demanda exige ser tomada como objeto del análisis institucional: al mismo tiempo, se valoriza la función de la contratransferencia institucional en cuanto es la respuesta permanente a la demanda (demanda de la «sociedad global», de las ciencias médicas, del cuerpo médico, de los enfermos o de sus «derechohabientes» y del médico mismo). Luego se pudo comprobar que la diferencia entre contratransferencia dual y contratransferencia institucional no podía hallar su especificidad en la dimensión colectiva de esta, sino en lo que Guattari llama la transversalidad del grupo. El grupo sometido soporta, deforma e imagina las «realidades» (edad, sexo, etc.) evocadas por la definición de la contratransferencia institucional. El grupo-sujeto, por el contrario, se libera de ellas analizándolas como soportes, símbolos y límites de su «ser-del-grupo», es decir, componentes del principio de realidad. La dimensión institucional de los grupos, lejos de lanzar al grupo a la insignificancia, lo convierte en el campo de intervención privilegiado de la terapia.

¿Quiere decir esto que alcanzamos la meta? Todavía no. En efecto, falta precisar los posibles contenidos del concepto de institución como concepto operativo *en la decodificación y en la codificación del analista.* El significante del grupo, su sujeto efectivo, según expresiones de Guattari, es el inconsciente. ¿Nos remite esto a un análisis de grupo de tipo francamente psicoanalítico? En caso afirmativo, el concepto de transversalidad exige ser articulado con los demás conceptos del psicoanálisis, cosa que no intenta Guattari en el texto ya citado. Bajo reserva de que este procedimiento sea posible y se proponga efectivamente, sostengo la hipótesis de que la búsqueda de la transversalidad atestigua finalidades que, por más terapéuticas que puedan ser *eventualmente*, no se confunden con las de la cura psicoanalítica, ya sea esta individual o de (o del) grupo. No es que la transversalidad esté ausente del sistema de referencia del análisis individual: parece incluso que está siempre presente en él. Pero lo que la mirada del psicoanalista *atraviesa* en este caso es una región (el inconsciente, el significante de su relación con el analizado) iluminada desde el interior. El sistema de referencia del psicoanálisis es el aparato psíquico tal como fue construido por Freud. El sistema de referencia del análisis institucional es el «aparato» de las instituciones.[19]

19 Es lo que se procura demostrar en numerosas obras de psiquiatras anglosajones. Citemos D. Cooper, *Psychiatry and anti-psychiatry*, Londres, Tavistock Publications, 1967; un extracto de este libro fue traducido en *Les Temps Modernes*, nº 259, diciembre de 1967; P. Fédida le dedicó un estudio en *Critique*, nº 257, octubre de 1968, «Psychose et parenté (naissance de l'antipsychatrie)»; véase también E. Goffman, *Asiles*, París, Ed. de Minuit, 1968; R. D. Laing, *The politics of experiences*, Londres, Penguin Books, 1967; Woodbury, «Principes de traitement somato-psycho-social des psychoses», *Information Psychiatrique*, nº 10, diciembre de 1966. Estos estudios se refieren a «terapias comunitarias» bastante distintas de la corriente de psicoterapia institucional en Francia. Por ejemplo, Laing, Cooper, al igual que Jaques y, en general, los psiquiatras de la «Tavistock», son más kleinianos y «no directivos» que sus colegas franceses. Lo mismo se puede decir del libro de André Lévy, muy inspirado en las obras anglosajonas y que contiene una crítica de la psicoterapia institucional, *Les paradoxes de la liberté dans un hôpital psychiatrique*, París, Ed. de l'Epi, 1969.

5. La intervención psicosociológica

I. Estatuto epistemológico de la psicosociología

La importancia del pequeño grupo (grupúsculo) en la vida cultural y en la actividad política se impone de continuo en las ciencias humanas. La psicosociología nació en el cruce de numerosas disciplinas ya formadas o en curso de formación, tales como la psicología social, el psicoanálisis, la psicopedagogía, la terapia, la sociología de las organizaciones, etc. Desde el punto de vista del análisis institucional, es importante precisar:

a. La demanda social que lo originó;
b. El sistema de referencia en el cual se ha constituido.

Aquí se parte del postulado según el cual el conocimiento cuyo objeto es el grupo surgió a consecuencia de un imperioso llamado proveniente de la práctica social; esto ocurre sin duda con todas las ciencias, pero es particularmente visible en el caso de la psicosociología. La introducción de este nuevo dominio del conocimiento había comenzado, sin duda, aun antes de que la demanda social se hiciera imperativa: los trabajos de Tarde, McDougall, Le Bon, e incluso las primeras investigaciones de Moreno —para no citar sino algunos ejemplos— datan de antes de la Primera Guerra Mundial. De cualquier manera, hasta la actualidad la demanda social cumple, en la evaluación de las posibilidades y los resultados de la psicosociología —en la legitimación científica— una función por lo menos tan importante como el del *corpus* teórico, cuya existencia llegan a poner en duda ciertos epistemólogos.

1. *La demanda social*

El concepto de demanda social, que utilizan tanto los psicoanalistas (por ejemplo, Tosquelles), como los sociólogos de la

educación (por ejemplo, Passeron) y los epistemólogos (por ejemplo, Herbert), ha sido empleado por ciertos pedagogos para designar un elemento esencial en el funcionamiento de los grupos: el conjunto de los factores que actúan sobre el deseo, con vistas a velarlo y develarlo en un lenguaje. La dimensión colectiva es, junto con la dimensión del lenguaje, propia de la demanda. La caracteriza igualmente la referencia a la transversalidad. Por ejemplo, la demanda de un grupo de estudiantes en una sesión de trabajos dirigidos, en la medida en que puede ser analizada, no debe ser confundida con la suma ni con la confluencia de los deseos de todos (si estos fueran analizables), sino que corresponde al *consenso mínimo* que se establece entre los actores por la mediación de lo que se instituye en el aquí y ahora, a saber: una tarea universitaria. Esta tarea, en tanto «principio de realidad», es sobredeterminada a su vez por toda una tradición universitaria, la educación de cada uno y diversos sistemas de pertenencia e ideologías; y es fantaseada por las finalidades de la institución, presentes o presentificadas en el grupo bajo los aspectos del programa, del examen, del docente, o de lo que el grupo considera como sus exigencias profesionales. Las diferencias y las oposiciones en el grado de información que cada uno posee respecto de sus exigencias profesionales («¿Para qué nos servirá esta tarea?») forman parte a su vez de la demanda social, en lo que esta tiene de más global.

Es precisamente el nivel global de la demanda lo que entra en juego cuando se trata de definir los vínculos entre la aparición de una disciplina nueva y las «necesidades» de la sociedad. Mientras no es analizada en una situación precisa, en un contexto real, la demanda social no es más que el fruto de estimaciones puramente ideológicas o puramente técnicas, de este tipo: «Francia necesita cincuenta mil investigadores», o «Hay demasiados inscriptos para el bachillerato especializado en literatura». Por consiguiente, se debe distinguir entre su uso como concepto operativo en el análisis de grupo, y su uso como concepto propio de una sociología del conocimiento. El estudio de la demanda social constituye el nivel más descriptivo, casi etnográfico, previo a todo análisis institucional aplicado a un gran conjunto (por ejemplo, una institución de investigación) o a una teoría de conjunto (por ejemplo, la informática, o . . . la psicosociología).

A veces se ha diferenciado entre dos grados de la demanda social, para aclarar las relaciones que esta mantiene con la estrategia de las necesidades y de las previsiones, estrategia que

compete al Estado o a las grandes instituciones autónomas o casi autónomas en el plano de las decisiones. Passeron separa de esta manera:

a. La *demanda social* propiamente dicha (en educación), «función del elemento del nivel de vida y del cambio de actitudes ante la escuela, en las diversas capas sociales».
b. Y la *demanda técnica*, del mercado de trabajo, «función de la política de crecimiento elegida, y de innovaciones técnicas imprevisibles más allá de un plazo muy corto».[1]

El interés de esta distinción consiste en que intenta una definición «racional» de la demanda, definición liberada de la escoria ideológica y empírica que la rodea, aun en el espíritu de quienes poseen en el más alto grado la información y el derecho de decisión respecto del futuro. Su inconveniente es que separa la práctica técnica de las demás prácticas sociales, y recuerda la distinción entre ciencia y ciencia aplicada, cuyas debilidades son conocidas. Como todas las definiciones basadas en un supuesto racional, la referente a la demanda técnica confunde la intención de racionalidad con el proceso real de evaluación y de realización de los objetivos técnicos, tan ligado a la práctica política y a todas las variables incontrolables de la práctica social que ni siquiera los países mejor equipados, los más avanzados en «elaboración concertada», logran todavía analizar correctamente su propia demanda técnica.
Otros teóricos, como Herbert, diferencian entre demanda social y requerimiento social, subrayando de esta manera una variable que ya no es tecnológica, sino política. Estos consideran que:

a. La *demanda social* se define fuera de la técnica, como la *carencia* o desproporción existente entre el estado de las relaciones sociales en un momento dado y el estado de la producción; constituye el signo de que las relaciones sociales —materia prima siempre ya-ahí— deben ser transformadas perpetuamente.
b. El *requerimiento social* es la segunda faz de la demanda; significa que «la demanda que emana de las relaciones sociales determina *de una sola vez* no solo la producción del objeto, sino también la manera en que será consumido, de modo

1 J.-C. Passeron, «La relation pédagogique dans le système d'enseignement», *Prospective*, nº 14, titulado *Education et Société*, 1967.

tal que puede decirse: las condiciones de existencia del producto técnico son también su destino».[2]

La distinción propuesta por Herbert nos parece más útil que la de Passeron, ya que no aísla un aspecto falsamente racional de la demanda (su «tecnicidad»: en realidad, su ideología tecnicista) sino su aspecto constitutivo de la práctica social; dicho de otro modo, el aspecto político (y no técnico) del ordenamiento de las relaciones sociales. Por lo tanto, utilizaremos la terminología de Herbert en cuanto se refiere al análisis de la demanda social como factor constitutivo de la teoría de los grupos (en tanto práctica social técnica, y en tanto sistema de referencia o esbozo de elaboración teórica).
Empecemos por distinguir la psicología social general[3] de la psicología de grupo o psicosociología. La primera apareció en las fronteras de la sociología con la psicología prefreudiana, en un momento en que la demanda social era todavía poco formulable. En efecto, el período que va desde fines del siglo XIX hasta comienzos del XX corresponde, desde el punto de vista de la evolución de las sociedades occidentales, a la fase B de la sociedad industrial (recordemos que la fase A designa la etapa inicial de las transformaciones sociales producidas por la gran industria, y que la fase C comienza antes de la Segunda Guerra Mundial, y sobre todo después de la crisis económica de la década de 1930; esta cronología es válida en primer lugar para Estados Unidos, mientras que los países menos industrializados, como Francia, presentan un retardo variable para cada fase, que puede llegar hasta unos veinte años). Brevemente caracterizada, la fase B es la de racionalización. Ante las imperfecciones del sistema que, bajo la égida del liberalismo a ultranza, había impulsado la evolución desde la manufactura hasta la fábrica, y luego hasta el gran complejo industrial, los empresarios comprenden la necesidad de regular la producción en todos los aspectos: maquinarias, mano de obra, distribución. Es la época de la organización científica del

2 T. Herbert, «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale», *Cahiers pour l'Analyse*, nº 2, 1966. En términos marxistas, se podría definir también la *demanda social* como la distancia que existe en todo momento entre el estado de las fuerzas productivas y las instituciones del modo de producción. O, de manera más descriptiva, como el proceso de socialización ligado al proceso de producción.
3 Para establecer esta distinción véase, por ejemplo, Stoetzel, *La psychologie sociale*, París, Flammarion, 1963.

trabajo, de la «dirección científica» a la manera de Taylor o de Fayol. Epoca del ingeniero-organizador, criticada tanto por los sociólogos (Weber) como por los intelectuales y los artistas, a partir de una de sus innovaciones ergológicas: el trabajo en cadena. De hecho, las transformaciones tecnológicas se basan en la adopción del saber como fuerza productiva. Mientras que, en los comienzos de la industria, el proceso de trabajo ponía en juego la inteligencia del obrero, los progresos del maquinismo (de la ciencia y de la tecnología) tienden a suprimir el *trabajo viviente*. La ciencia de su trabajo se vuelve ajena al obrero.[4] El imperialismo provoca asimismo transformaciones más generales [5] como la que alcanzó al capital (que se agrupa en monopolios y cárteles, convirtiendo a la banca en una superempresa) o la que alcanzó a los trabajadores (avances del sindicalismo, del movimiento obrero en general; elevación del nivel de vida y de consumo). Es evidente que, durante esta fase, los primeros llamados en favor de una «participación» de los obreros en la regulación del proceso de trabajo, aunque todavía escasos y mal interpretados —proviniesen de los filántropos, de socialistas reformistas o de antecesores de los tecnócratas, como el propio Taylor—, no por ello dejaron de ser un anuncio de las futuras confluencias entre industria y psicosociología.

En la fase C, por consiguiente, se producirá esta confluencia entre la psicología social de los pequeños grupos y una demanda imprecisa al comienzo, pero que luego se constituye como «requerimiento social». La evolución del sistema capitalista en los niveles económico y tecnológico fue precipitada por factores aparentemente imprevisibles, de los cuales el más decisivo es, sin duda, la Primera Guerra Mundial. El papel que dentro de este gigantesco «*potlach*» de la industria moderna asumió la industria norteamericana no pudo sino acelerar las mutaciones del sistema allí donde este se encontraba, de todas maneras, más desarrollado: en Estados Unidos. Los inconvenientes o insuficiencias que el taylorismo creía poder subsanar mediante una racionalización cada vez más avanzada aparecerán como «disfunciones» ligadas al «factor humano». Donde se creía que el organigrama solucionaba todos los problemas, nacerá el interés por el sociograma. De los dos aspectos in-

4 K. Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, París, Anthropos; véase en el segundo volumen el capítulo titulado «Le procès de travail et le capital fixe».

5 V. I. Lenin, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (1916), Moscú, Ed. du Progrès, 1967.

disolubles del proceso del trabajo (Marx había distinguido entre la relación material del individuo con la materia y la relación *social* de los individuos reunidos en el «trabajador colectivo» de la empresa), se había descuidado el segundo. Donde Taylor, en su tranquila seguridad, veía una simple anomalía, fácil de corregir (por ejemplo, la «holgazanería» de los obreros), se empieza a ver una respuesta que el obrero dirige a un sistema de relaciones sociales impersonales, frustrantes y contrarias a un buen rendimiento. Las primeras grandes intervenciones psicosociológicas, como la de Elton Mayo en la Western Electric Company, ponen de relieve esa carencia, ese vacío que caracteriza la presencia de una demanda social: los nuevos problemas ya no pueden ser resueltos mediante la práctica y las técnicas de la racionalización; exigen la intervención de nuevos especialistas, profesionales en relaciones humanas. Una nueva «ciencia» recortará su objeto entre los materiales que ofrece el saber acumulado y ya delimitado. El nuevo deslindamiento nada tiene de epistemológico; por el contrario es muy ideológico, ya que se basa en la ideología pragmática de las «ciencias aplicadas».

La crisis económica de la década de 1930 repercutirá con mayor fuerza todavía en la formación de la demanda social en materia de psicología (notemos que la necesidad de reconvertir la economía de guerra en economía de paz ya había provocado una «crisis», absorbida con bastante facilidad por la clientela europea que se encontraba en situación de deudora absoluta). En el dominio de la sociología se desarrollan entonces investigaciones sobre los grupos que no dejan insensibles a los sociólogos norteamericanos, fieles al institucionalismo de la escuela sociológica francesa.[6] En el marco de esta sociología del *New Deal*, la investigación teórica y las primeras experiencias sobre grupos se constituyen como respuesta técnica y teórica a una demanda política.

Las tesis de Herbert son ilustradas, en efecto, por la manera en que la teoría sociológica y psicológica ha elaborado su respuesta a la «imposición social». Aislar el aspecto «humano» o «social» en el proceso laboral, es negarse a ver que las relaciones sociales, en la empresa como en todas partes, no son analizables de acuerdo con una matriz universal, sino que, en tanto relaciones de producción, suponen siempre una estructura económica ya-ahí. Es posible, sin duda, suscitar confianza, participación, motivaciones, etc., en el contexto de los gru-

6 Véase, *supra*, 3, V.

pos reales, pero esto se reduce a una operación ideológica mientras no se modifique la estructura de las relaciones de producción. Se comprende entonces que la ideología portadora de la teoría de los grupos haya debido aislar lo más posible una región de los imperativos técnicos, un cielo de las decisiones, un dominio reservado a la categoría social que, en la estructura de las relaciones de producción, ocupa el sitio reservado al poder (esta categoría ya no es la de los capitalistas, sino la de los directivos, de los «*managers*» según Burnham, de la «tecnoestructura» según Galbraith).

Se comprende también que la demasiado evidente anomia (descripta por Marx y por Durkheim característica de las instituciones económicas debía ser escotomizada por los especialistas en relaciones humanas. El modo de funcionamiento de la empresa, pese a todas sus modificaciones aparentes, sigue asemejándose más al modelo autocrático que al modelo democrático. Allí la separación de poderes es casi inexistente, el sistema de decisión continúa siendo sobre todo vertical y, en los casos más favorables, más «modernistas», el control de las decisiones por la base solo adopta del consenso lo que habría podido aceptar la monarquía feudal. ¿Cómo resolver tal contradicción? ¿La psicología y la sociología industriales están pertrechadas para ello? En sus sectores más avanzados,[7] ambas se ven obligadas a comprobar la contradicción, recordando al mismo tiempo que, por el momento, la función del psicosociólogo no consiste en opinar sobre la estructura misma de la empresa. Esto significa que el análisis institucional le está vedado, si por ello no se entiende un análisis de los problemas interindividuales y grupales en la empresa, ni un análisis organizacional, sino un análisis de la estructura de las relaciones sociales, tal como esta es instituida por las finalidades económicas de la empresa y por el sistema institucional de la «sociedad global».

La ideología de la participación y las medidas efectivas que modifican las condiciones de participación del «trabajador colectivo» en el funcionamiento y en la gestión de la empresa vienen a llenar —muy parcialmente— el vacío dejado por la psicología industrial y por las contradicciones que esta revela cuando quiere borrarlas. En cuanto a Francia, debido a su

7 Véase, por ejemplo, J. O'Shaughnessy, *L'organisation des entreprises*, París, Dunod, 1968; o también, *Adaptation des travailleurs aux progrès techniques au niveau de l'entreprise*, Conferences internationales d'Amsterdam, 1967, suplemento al informe final, editado por OCDE.

retraso económico, fue sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial cuando surgió la psicología industrial para responder a la demanda social que, en el contexto europeo, se presentó a menudo como un requerimiento social. Las urgencias de la reconstrucción de una economía de paz al término de cinco años de destrucciones y de restricciones; la dependencia con respecto a la economía norteamericana; la influencia de la guerra fría sobre esta última; el proyecto de reconstruir la economía de los países europeos sobre una base supranacional, he ahí algunos de los factores que explican el paso de la demanda social a un requerimiento social. Citemos algunos ejemplos, tomados casi siempre del importante número especial sobre grupos del *Bulletin de Psychologie* (febrero de 1959), así como de textos no destinados al público, o poco difundidos.[8]

La introducción en Francia del TWI (*Training Within Industry*) se realizó por intermedio de instituciones supranacionales como la Agencia Europea de Productividad (AEP), nacionales como el Comisariato Nacional para la Productividad y otros organismos dependientes del Ministerio de Trabajo (por ejemplo el CERRAMPPE, convertido luego en el CEAFC), o privados como la CEGOS.

Bajo la égida de la AEP, Leland Bradford, director del *National Training Laboratory* (NTL) de Bethel (Maine, Estados Unidos) presentó, en marzo de 1955, algunas aplicaciones de «T Group» ante un público parisino. Los primeros contactos entre Bethel y psicosociólogos franceses se habían efectuado en 1951. La primera misión oficial francesa, compuesta por dos investigadores del Centre Nationale de la Recherche Scientifique (Claude Faucheux y Robert Pagès), por un psicólogo de la CEGOS (Max Pagès), por un representante oficial del CERRAMPPE (Robert Merrheim) y otro de la Empresa Carbonífera Francesa (Guy Hasson), fue enviada por la AEP a Estados Unidos durante el verano de 1955. El primer seminario de formación dictado por personal francés se llevó a cabo en setiembre de 1955, al regreso de la misión. Le siguieron numerosos seminarios organizados durante 1956 bajo los auspicios del Comisariato General para la Productividad, reemplazado luego por instituciones públicas o privadas como el laboratorio de psicología social de la Sorbona, la Misión Psicosociológica de la EDF-GDF, la CEGOS, el Grupo Francés

8 Véase «Psychologie industrielle», CEGOS, número especial de *Hommes et Techniques*, 1959.

de Sociometría, y la asociación Sociana. Más tarde nacieron asociaciones de investigación e intervención dedicadas también a la formación, tales como la ARIP, la ANDSHA, etc. que reunieron (o separaron) a los pioneros franceses de la psicología de los grupos, discípulos de Lewin, Bales, Bion, Moreno o Rogers.

El sector psicopedagógico y específicamente universitario, interesado en las posibilidades de transformación pedagógica contenidas en el «grupo de formación», manifiesta gran interés por la nueva disciplina, en especial por intermedio de la señora Favez-Boutonnier, quien ya había introducido los métodos de grupo en psicopedagogía en el marco del futuro instituto Claude-Bernard. Pero el hecho es que las instituciones económicas formularon una demanda (requerimiento) más imperiosa, sin duda por disponer de mayores recursos financieros. Las instituciones universitarias de investigación reciben solicitudes directas de poder. Es así como el Comisariato General para la Productividad confía muy pronto al servicio de documentación del laboratorio de psicología social de la Sorbona la tarea de preparar un anuario de las investigaciones y de los organismos científicos que se interesan por los problemas humanos del trabajo. De igual modo, el informe anual de actividad del Centre Nationale de la Recherche Scientifique sobre psicología social integra los materiales preparatorios para la elaboración del Tercer Plan (junio de 1957). Sin embargo, la parte dedicada a la dinámica de grupo era aún bastante modesta.

El «proyecto 164», en el cual la AEP confiaba a dos investigadores del Centre Nationale de la Recherche Scientifique (Jean-Daniel Reynaud y Alain Touraine) y al Instituto del Trabajo una encuesta sobre la consecuencia de los progresos técnicos en siderurgia, ofrece otro ejemplo de demanda oficial dirigida a los sociólogos.

Señalemos por último, para cerrar este inventario muy incompleto, un caso de demanda mixta, donde el Comisariato General para la Productividad se reúne con una institución profesional privada (la Asociación Profesional para el aumento de la Productividad en la Industria de las Canteras y Materiales de Construcción). Gracias a esta demanda-requerimiento, Van Bockstaeke y su equipo pudieron experimentar los principios de un análisis de grupo que supera las premisas bethelianas: el «socioanálisis» (véase, más adelante, la sección IV).

Para describir con una precisión menos «juridicista» la demanda social del requerimiento efectivo en materia de psicosocio-

logía, sería necesario trazar un cuadro del «mercado»; para ello falta información y, mientras se espera el resultado de investigaciones en curso, habrá que contentarse con una visión de conjunto. Digamos que, si bien la demanda global es tan perceptible como antes, se ha diversificado tanto como el requerimiento efectivo. Es así como la demanda de formación, de «sensibilización a los fenómenos de grupo» ya no emana solamente del personal jerárquico y de los responsables en el sector económico, sino que alcanza al personal superior de la Administración Pública y a esos «prácticos» de las relaciones humanas que son los funcionarios del Ejército, de la Iglesia y de la Universidad. Estas grandes instituciones tradicionales suelen esperar (es el caso de la última institución), para transformar la demanda en requerimiento, a que aquella haya adquirido cierta fuerza. En cambio, las instituciones económicas deseosas de rejuvenecer sus técnicas de dirección y de gestión, formulan a veces un requerimiento que se adelanta a la demanda, tanto individual como global: en los seminarios de formación suelen aparecer ingenieros que se preguntan para qué los han enviado allí . . .

La demanda que ha cobrado mayor nitidez es una demanda de formación, en el sentido amplio e impreciso del término. En cambio, resulta difícil analizar la demanda de intervención en las instituciones o los círculos reales, en la medida en que esta se constituye en requerimiento antes aún de haber sido comprobada y analizada como demanda, y en que los organismos de intervención no hacen publicidad alguna sobre sus «requerimientos». Puede decirse en general que, fuera de los principales ministerios interesados (Equipamiento, Salud, Educación, Juventud y Deportes, sin olvidar la DGRST vinculada directamente con el Primer Ministro), los clientes de la psicosociología son grandes empresas estatales o mixtas, industrias de avanzada muy recientes, o aun cadenas de grandes tiendas. Y no siempre se puede distinguir, en la respuesta que les ofrece la psicología, qué parte corresponde a los estudios de mercado, a las encuestas de opinión y a la intervención psicosociológica propiamente dicha.

Una demanda sobre todo de «formación», un requerimiento sobre todo de «intervención»: hay que recordar este punto, que permite dar un contenido a las severas críticas de Herbert, a la espera de otros puntos de vista críticos, surgidos en otros sectores del conocimiento y de la práctica.

Herbert se sitúa en el punto de vista de la epistemología, utilizando un sistema de referencia althusseriano. Muchas otras

críticas o advertencias de origen marxista o «de izquierda» precedieron o siguieron a la efectuada por el Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior. Desde la introducción de la dinámica de grupo en Francia, algunos marxistas planteaban la pregunta: «¿Las relaciones humanas no son más que un sucedáneo?» Esta filiación entre la crítica ideológica y la crítica epistemológica indica que el teórico es siempre un poco ideólogo —aunque el pensamiento althusseriano se empeñe en aislar la práctica ideológica de la práctica teórica— y que, en el caso de una crítica teórica que se pretenda rigurosa, los imperativos de la demostración tienen prioridad, a veces, sobre los imperativos de la información exhaustiva acerca del movimiento psicosociológico en su conjunto.

Herbert empieza por distinguir dos tipos de críticas aptas para evaluar «una práctica que aspira a la categoría de ciencia»: la crítica interna y la crítica externa. Ambas son rechazadas: una porque la filosofía, que reivindica para sí exterioridad y neutralidad, se limita a una vana «vigilancia sobre las ciencias»; la otra porque, vista desde el interior, una ciencia es siempre legítima, dado que existe. En el estado actual de la división del trabajo intelectual, solo aquello que Althusser denomina «trabajo de la teoría» puede dar cuenta del «horizonte teleológico de una ciencia.

Los conceptos teóricos por cuyo intermedio Herbert analizará la situación de las ciencias sociales, y en particular la que ocupa la psicología social, son las especificaciones del concepto de *práctica*: práctica técnica, práctica política, práctica ideológica, práctica teórica, práctica social; esta última designa al «conjunto complejo de prácticas en estado de indeterminación, dentro de un todo social dado». Señalemos que los límites de este «complejo» de conceptos son arbitrarios (¿dónde clasificar las prácticas económica, estética, religiosa, etc.?), pero ofrecen al mismo tiempo las ventajas de un *corpus* «cerrado»; algo que, por lo demás, es pura apariencia, ya que a continuación Herbert utiliza en un cuadro el concepto de «práctica empírica», que no mencionaba en la clasificación.

La representación espacial de las prácticas separa verticalmente dos conjuntos asimétricos, a uno y otro lado de la «ruptura epistemológica». En la página siguiente vemos el segundo estado del cuadro trazado por Herbert.

La línea de ruptura epistemológica concierne al nivel *A*. A la derecha de esta línea, y en el nivel *B*, no se encuentran «conocimientos científicos», sino un «vacío» que causa «horror» a la práctica social: es, por consiguiente, el sitio que ocupan

de hecho, y no de derecho, las ciencias sociales (psicología, sociología, psicología social) en tanto «efectúan una retrodeterminación sobre las relaciones sociales» (sobre la práctica política) separándose de la filosofía y adoptando la experimentación, la cuantificación y los modelos.

	Práctica empírica	Práctica ideológica		Práctica teórica
A	Práctica técnica	Ideología precientífica		Conocimientos científicos
Práctica social		Práctica filosófica	Ruptura epistemológica	?
B	Práctica política	Ideología jurídica, moral, religiosa, artística		

Herbert plantea entonces la siguiente pregunta: «Puesto que las "ciencias sociales" existen, y actualmente "se han instalado por su cuenta", ¿por qué necesidad de la estructura histórica global existen?». Para responder a esta pregunta, el autor postula la continuidad entre los contenidos ideológicos, por un lado, y por otro las prácticas técnica y política: «La ideología aparece antes que nada como un subproducto de la práctica técnica». Antes de justificar esto, Herbert define la forma de la práctica técnica retomando implícitamente la definición de Marx sobre el «proceso de trabajo» (*El capital*, libro I), pero relegando a una especie de complemento de los instrumentos de producción algo que en Marx ocupaba un lugar aparte y principal: el trabajo viviente del individuo. En estas condiciones, no se entiende bien cómo aprehender en su nivel social —cuidadosamente delimitado por Marx— el proceso de trabajo en general y la práctica técnica en particular. Esta última es curiosamente reducida a una acción de la materia sobre la materia, y el «trabajo humano» a ser tan solo una «forma» de los instrumentos de producción.
La reserva aquí formulada confluye con la ya esbozada cuando se sugirió que la línea de ruptura epistemológica entre lo que es «verdadera» y «falsa» ciencia, entre lo que se divorció

de la ideología y lo que sigue adherido a ella, no es tan fácil de trazar como cree Althusser. Queriendo *separar* a cualquier precio la ciencia de la ideología, este corre el riesgo de recaer en las visiones más filosóficas, idealistas y cientificistas de la ciencia. Y todo porque, obsesionado por la separación ciencia-ideología, subestima las *relaciones* ciencia-ideología, así como las relaciones entre ciencia y práctica social en general. Herbert explica que la demanda «se define fuera de la técnica misma», y demuestra que «la ley de la respuesta técnica a una demanda social es constitutiva de la práctica técnica», lo cual hace menos pertinente la clasificación de Passeron (demanda social y demanda técnica). A partir del ejemplo de la alquimia, el autor indica la continuidad entre ideología y técnica: en efecto, «la necesidad de responder a una demanda social induce a que cada práctica técnica plantee sus propias preguntas a lo real, de modo tal que realice su real propio como un sistema coherente, relativamente autónomo. Basta en tal caso que, *en ciertas circunstancias*, la demanda de la práctica social sea «reprimida» para que la práctica ideológica sobre fondo técnico pueda liberarse: la «realización de lo real» puede entonces funcionar libremente bajo la forma de una transformación ideológica de lo «real» alcanzado mediante la práctica técnica, proporcionando una medida de eso real primitivo, a través de un discurso que lo reduce a su imagen ideológica». Refiriéndose a la alquimia, Herbert afirma que «aun cuando pretendía actuar, se situaba realmente *en el punto de vista interpretativo* que "dice lo real", ese punto "siempre ya-ahí" que habla para decir todo lo que es, como si lo real mismo hablara». La ilusión empirista es denunciada aquí en su relación con la ilusión ideológica. Después de haber estudiado la continuidad (ausencia de ruptura epistemológica) entre ideología y técnica, Herbert estudia la continuidad entre técnica y política. Aunque a este respecto distingue, con mucho acierto, entre demanda y requerimiento, no evita los riesgos del falso rigor, consecuencia de una definición muy heurística de la práctica política («transformación de relaciones sociales dadas en nuevas relaciones producidas, por medio de instrumentos políticos»). En efecto, este autor parte de un dato político, de una «naturaleza» de la cual adivinamos, a través de lo dicho sobre el concepto de institución, que se trata en verdad de lo que es *instituido*, y es por lo tanto *producido* a cada momento por la historia, mientras que, a su vez, la producción de nuevas relaciones sociales crea sin cesar «lo dado»: dicho de otra manera, esta definición tauto-

lógica de la práctica social carece de interés. La tautología se renueva con respecto al próximo ejemplo, el derecho. Decir que «el derecho como práctica jurídica no puede existir sino sobre el fondo del "derecho establecido", nada nos informa sobre las modalidades de establecimiento de esta especie de derecho primitivo, es decir, sobre la institución de las normas jurídicas (institución tomada en el sentido de proceso permanente, y no en el sentido historicista de estructuras surgidas en un momento dado de la historia). Agregando que «lo que ya existía por *naturaleza* existe en adelante por *razón*», no se hace más que reproducir los prejuicios ideológicos de los partidarios del derecho objetivo, prejuicios que fueron desenmascarados por Hauriou, como ya se ha visto.
De todos modos, según Herbert, las ideologías correspondientes a las exigencias de la demanda actualizada no se dan a título de «nube», sino a título de «cemento» que mantiene en pie el conjunto: por eso son necesarios los juristas y los canónigos, y también sin duda, los psicosociólogos . . . En la última parte de su artículo, en efecto, Herbert aborda en particular la psicosociología social para «perfilar el nudo conflictual que la hace posible, a ella y a todas las "aliadas" de la familia». Una de estas «aliadas» es la psicología de grupo, «núcleo ejemplar de la psicología social». Herbert señala que «si bien los instrumentos para evaluar los "comportamientos concretos en interacción" están relativamente fijados, los modelos ideológicos de realización de lo real grupal son múltiples», y distingue:

a. El modelo biológico, que permite diagnosticar conflictos orgánicos del grupo, y escotomizar los conflictos con la exterioridad del grupo.
b, *c* y *d*. Sin más precisiones, Herbert declara que «los otros tres modelos de grupo no son sino una aplicación» del psicoanálisis, de las matemáticas y de la dialéctica sartreana «a la misma trayectoria grupal».

Y como conclusión: «el *T-group* es la versión técnica adecuada de la ideología filosófica», descrita por entero bajo el nombre de «subjetividad individual concreta» (la *existencia* sartreana o el *drama* politzeriano). Herbert traduce así esta ideología filosófica:

1. Las relaciones sociales están constituidas por la interrelación de los puntos subjetivos.

2. Una alienación o una caída viene a oscurecer tales relaciones.
3. Es necesario entonces que los sujetos concretos efectúen actos capaces de reinstaurar la transparencia originaria.[9]

En todos los casos —organización de empresas y de administraciones, pedagogía, inadaptación social— «se trata de transformar en apariencia el requerimiento social, al solo efecto de responder mejor a él»; es decir, se trata de aplicar una técnica a una ideología de las relaciones sociales.
Herbert completa su severa crítica mediante apreciaciones sobre las posibilidades de las ciencias sociales. Indica que la «realidad» cuya transformación debe intentar una ciencia no es «lo real tal como es asignado, realizado por la ideología, sino la ideología misma, la paradójica unidad del discurso fragmentado». Pese a las desventajas históricas de las ciencias sociales, se les ofrece entonces un campo donde no se creía ver sino un obstáculo. Se especifica que el requerimiento, lejos de permitir y de exigir la práctica científica, «juega, por el contrario, contra esta», que por consiguiente debe comenzar por desprenderse de aquel.
El sitio vacío en el cuadro de los conocimientos científicos puede ser ocupado por una ciencia de las ideologías. El ejemplo de Marx indica que no se construye una teoría científica partiendo de una observación de lo «real» (en este caso, lo real económico), sino de un trabajo sobre la ideología de eso «real» (en este caso, la ideología económica). A la espera de tal trabajo, las ciencias sociales no han producido ningún conocimiento científico; su forma es la de un «discurso fragmentario, que tiene la coherencia de una neurosis y sustenta una función determinada con respecto al todo complejo estructurado».

2. *El sistema de referencia*

¿De qué se habla? ¿De qué habla el discurso científico? ¿De qué habla la clínica de los grupos? En el nivel más empírico, la ideología del grupo habla de este como un ser social que trasciende la opacidad de las relaciones sociales. En el nivel

9 Véase *supra*, 3, IV, las tesis de la «fenomenología social», e *infra*, 5, II, la crítica de Pontalis, en la que Herbert se inspiró en gran medida.

de conocimiento correspondiente a la clínica (y a la experimentación), ¿de qué y de quién se habla?
Aunque (o porque) evita examinar el estatuto de la clínica (y alude sólo algunas veces a la experimentación) en psicología de los grupos, Herbert propone una respuesta: la psicología social habla de un sujeto filosófico, de un individuo «concreto» que tiene conciencia de su finitud, pero no posee ningún medio para hacerse cargo de ella. Según Herbert, el existencialismo sartreano y el preexistencialismo marxista de Politzer sirven como referencia implícita para esta teoría filosófica. Se asombra entonces: «¿No resulta extraño comprobar, en definitiva, que la práctica filosófica idealista por un lado, y la práctica técnica empírica por otro, trabajan con fines aparentemente distintos, sobre el mismo objeto: la subjetividad concreta como expresión del requerimiento social? En ambos aspectos, el sujeto humano es lo que él piensa, dice y hace». Ya se vio que tal era, en efecto, la orientación dada a su fenomenología social por «existencialistas» como Merleau-Ponty y, sobre todo, Monnerot.
La descripción de Herbert tiene un valor muy general, y debe ser matizada si se quiere que los conceptos de demanda y de requerimiento no sean meras herramientas polémicas. Lo que se ha mencionado aquí acerca de la demanda —en Estados Unidos y, sobre todo, en Francia— indica que las apreciaciones de Herbert, aunque justas, de todos modos deben aplicarse especialmente a Francia. El telón de fondo filosófico sobre el cual apareció la psicología de los grupos en Estados Unidos no es particularmente sartreano, ni siquiera husserliano o heideggeriano. Aquí el etnocentrismo amenaza extraviar a la epistemología. Por consiguiente, hay que trazar sobre bases menos endebles los límites del sistema de referencia de la psicología de los grupos.
Y ante todo, ¿qué se debe entender por sistema de referencia? Las nociones de *contexto* y *de sistema de referencia* pueden interpretarse, en el marco de la lingüística saussureana (para Saussure, la lengua es una institución), como el conjunto de las condiciones mínimas de la comunicación, Aun cuando se ignora casi todo respecto de un mensaje —¿quién habla, a quién, cómo, por qué, etc.?—, la función referencial indica a qué nivel de experiencia se puede ser remitido para transformar un «ruido» en representaciones. El término de «contexto» indica mejor la idea de un saber previo, exterior e indispensable a dicha transformación. El trabajo de traducción, el análisis literario, utilizan ampliamente esta noción: el con-

texto es lo que permite, no una regulación de la entrada mediante la salida (esto corresponde al código, a la función metalingüística), sino una regulación, primordial en cierto modo, de la salida mediante la entrada. El *feed-in* completa al *feed-back*, y lo precede siempre. La noción de sistema de referencia especifica que el contexto nunca es bruto y puramente empírico, sino que está ordenado, estructurado, según el grado de aculturación del destinatario. En efecto, si bien el emisor posee el código, el destinatario no posee, al principio, más que el sistema de referencia, a partir del cual puede estar en condiciones de decodificar. Si no hay sistema de referencia, el destinatario se ve obligado a descifrar, es decir, a construir un código.

Esto es lo que ocurre casi siempre en una disciplina nueva que nace, por definición, a partir de un sistema de referencia nuevo, de la consideración de un objeto nuevo. Pero también puede ocurrir, sobre todo al iniciarse una ciencia, que los investigadores conscientemente o no, utilicen el sistema de referencia de las disciplinas ya existentes, o un compuesto sincrético de esas disciplinas.

Tal es la situación de la psicología de los grupos. Antes de pasar a las críticas específicas, tomando en cada caso como base de apreciación un sistema de referencia particular (el psicoanálisis, la sociología), contentémonos con una breve descripción de los sistemas de referencia manifiestos o implícitos de este nuevo objeto por decodificar: el grupo.

En cuanto a la situación de las ciencias sociales en Estados Unidos, se puede caracterizar groseramente el fondo filosófico sobre el cual floreció la teoría de los grupos como correspondiente a la antropología cultural. A esta inspiración muy general, hay que agregar dos sistemas de referencia psicológicos que han cumplido una función muy importante, también en la evolución de la psicología francesa: la teoría de la forma (guestalt) y la teoría del comportamiento (*behaviour*). Esto explica el uso permanente de conceptos tales como *actitud, conducta, interacción*, sin hablar de los conceptos de *motivación, relación, ayuda, facilitación, resistencia al cambio, vivencia intersubjetiva*, etc., en los que convergen diversos sistemas de referencia filosóficos: personalismo, fenomenología . . . Ya se vio que Herbert pone el acento en el sistema de referencia de la filosofía subjetivista y de la psicología concreta, que equivaldría a los sistemas de referencia psicológicos anglosajones, si se olvidara el lugar importante que ocupa, en la psicología concreta, el pesimismo de la aliena-

ción y del drama, tan alejado del optimismo pragmático de los anglosajones.

Otros psicólogos se inspiran abiertamente en los sistemas de referencia de las ciencias exactas. Aunque el modelo biológico sigue teniendo partidarios —especialmente en Francia, donde el organicismo es todavía vigoroso— el experimentalismo de Lewin se inspira en la física (de ahí «dinámica» de los grupos), y un número cada vez mayor de investigadores recurren al vocabulario de los ingenieros (teoría de la información), como también lo hacen determinados lingüistas.

No olvidemos que, además, el psicólogo se vincula casi siempre con referencias psicoanalíticas, a veces freudianas, con mayor frecuencia «revisionistas» (ya se vieron los ejemplos de Bion y Jaques), o incluso «desviantes». Algunos procuran conciliar simultáneamente varias tesis psicoanalíticas (Freud, Adler, M. Klein, K. Horney, etc.) con las de Moreno; o bien las de Moreno con las de Lewin, el psicodrama con la dinámica de grupo. Quizás este eclecticismo sea todavía más notable en los dominios de la terapia y de la formación. Estos dominios tienen fronteras imprecisas, aunque solo fuera por la coexistencia de una enseñanza «normal» y de una enseñanza «especial» (inadaptados, retardados, débiles, niños con problemas de conducta, etcétera).

La ética religiosa (sobre todo protestante en Estados Unidos) influye mucho en el sistema de referencia filosófico de lo «vivido». Aunque no se trata de ver en este el sistema de referencia único —o aun privilegiado— de toda la psicosociología, hay que reconocer, en los ecos que despierta una doctrina como la de Rogers (aún más que en la doctrina misma), un hecho muy ilustrativo en cuanto a las bases de las «ciencias del comportamiento». En una comunicación posterior a sus obras,[10] Rogers, después de haber desechado ligeramente la idea de construir una teoría única, ofrece el inventario de las nociones de referencia por él utilizadas en la práctica de grupo «centrada en el cliente». Menciona la facilitación, la ayuda, las actitudes, el comportamiento, la libre expresión de los sentimientos personales, el cambio personal, las interacciones, la confianza. En un dualismo lindante con el maniqueísmo, distingue entre un yo interior y un yo público. La autenticidad, la aceptación incondicional del prójimo, que

10 Rogers, *Le développement de la personne*, París, Dunod, 1966; Rogers y Kingets, *Psychothérapie et relations humaines*, Lovaina, Ed. Nauwelaerts 1962.

son los criterios del buen analista, lo son igualmente del «buen» analizado. Los signos exteriores, aparentemente irrefutables, de los sentimientos positivos y de la desculpabilización del ego son . . . las lágrimas. La compasión es el primer mensaje auténtico que se dirigen los sujetos prisioneros de su soledad. Hay que dar a otro para recibir en *feed-back*, es decir, nutrirse mutuamente. Por supuesto, en la experiencia del encuentro intensivo de base no faltan riesgos ni insuficiencias en cuanto a la eficacia de la emoción sobre el comportamiento del yo (a decir verdad, el superyó); pero Rogers no oculta que «la experiencia intensiva de grupo aparece como una tentativa cultural de paliar el aislamiento de la vida contemporánea». En una civilización del consumo a ultranza, el grupo intensivo ofrece la compensación de una culminación, de una «realización»..La función ideológica de la dinámica de grupo, tal como la define Herbert, queda revelada, por así decir, a plena luz. Y no nos asombra que, para terminar, Rogers se refiera a la filosofía existencial y personalista, así como a las filosofías religiosas orientales.

El aspecto voluntariamente caricaturesco de esta descripción de la doctrina rogersiana no debe ocultarnos su profunda pertinencia ideológica. El rogersismo cumplió la función de catalizador en la «conversión» de numerosos pedagogos. Les facilitó el paso de la ideología liberal, libertaria, activista y tecnicista (técnicas de Freinet) a una crítica radical de los fundamentos de la pedagogía y de su propia ideología pedagógica. Una obra colectiva como *Pédagogie et psychologie des groupes*,[11] precedida por números especiales de la revista *Education Nationale*, donde las palabras de Rogers estallaban con una violencia casi insoportable; las obras de Max Pagès, A. de Peretti, Michel Lobrot, etc.,[12] difundieron en capas cada vez más profundas de pedagogos, educadores, terapeutas, trabajadores sociales, «la revolución copernicana» (según la fórmula de M. Lobrot) del no-directivismo. Volveremos a ocuparnos de la no-directividad, en cuanto plantea problemas

11 París, Editions de l'Epi, 1964; una parte de las comunicaciones para el coloquio de la ARIP consignadas en este libro fue publicada en *L'Education Nationale*, nº 22, 14 de junio de 1962. Los ecos del alboroto provocado por este número llegan al nº 28 de la misma revista, 18 de octubre de 1962.

12 M. Pagès, *La vie affective des groupes*, París, Dunod, 1968; Peretti, *Les contradictions de la culture et de la pédagogie*, París, Ed. de l'Epi, 1969; M. Lobrot, *La pédagogie institutionnelle*, París, Gauthier-Villars, 1967; notemos que Lobrot intenta una síntesis original entre una no-directividad radical y un activismo «lapassadeano».

técnicos y teóricos a los diferentes profesionales de los grupos, y especialmente al pedagogo.[13] Por el momento, señalemos que de la importancia alcanzada por el rogersismo no se debe deducir que resume toda la psicología de grupo; es únicamente un caso extremo de clínica afectivista, clínica «ciega», si se puede arriesgar semejante fórmula, en la medida en que su sistema de referencia se confunde, más aún que en los otros enfoques psicosociológicos, con lo vivido del grupo, en la medida en que el objeto real sustituye al objeto de conocimiento hasta hacer olvidar a este último.

II. Puntos de vista psicoanalíticos

Los comentarios de Freud sobre Le Bon y McDougall constituyen una especie de precrítica psicoanalítica de la psicología social. Freud apuntaba a lo que luego se denominó psicología social general, y no a la psicología de los pequeños grupos. No obstante cabe recordar que las tesis freudianas son más aplicables a estos eslabones del vínculo social, los pequeños grupos, que a la estructura social en su conjunto. Se examinarán ahora algunos puntos de vista críticos del psicoanálisis francés actual sobre la psicología de los grupos.

Entre los psicoanalistas *que no participaron en la experimentación* sobre los pequeños grupos no se observa casi otra actitud que el rechazo puro y simple. El mantenimiento de una ortodoxia freudiana explica teóricamente tal actitud, a condición de mencionar que esta es sobredeterminada a veces por factores institucionales como la división del «gremio» de los psicoanalistas franceses en tres asociaciones, una de las cuales, surgida a consecuencia de tensiones muy fuertes dentro de una asociación más antigua, es encabezada por Jacques Lacan, quien critica duramente los métodos grupales.

Las críticas «ortodoxas» se dirigen al revisionismo freudiano y, en general, a las tendencias anglosajonas del psicoanálisis. Por lo tanto, apuntan menos directamente a la teoría y práctica de los pequeños grupos que al clima teórico e ideológico en el cual nacieron esta práctica y esta teoría. Cuando Lacan ironiza sobre «el poema sociológico del yo autónomo», ataca a la antropología cultural en general tanto como a la clínica de los grupos, ya sea de Moreno, de Lewin o de Ro-

13 Cf. *infra*, 6, III.

gers. «*Managers* del alma» son tanto los sociólogos y etnólogos discípulos de Kardiner, Linton o Karen Horney, como los psicosociólogos que se ocupan de formación o intervienen en la industria, en muchos países de América y Europa. Ya se vio la ligazón que une a Bion y Jaques por un lado, con Melanie Klein por el otro. Es sabido que algunos antropólogos culturalistas, como Kardiner, justifican en gran medida la violencia de ciertas críticas freudianas «ortodoxas». Estas críticas tienen la ventaja de proporcionar su sistema de referencia, excluyendo de antemano los demás sistemas. Es cierto que, en nombre del freudismo, no se puede menos que rechazar la noción de un ego confundido con el superyó como instrumento «de adaptación» al medio social; no se puede menos que desconfiar de las críticas dirigidas a Freud en nombre del conductismo, y que llevan a proclamar que la psicología del yo debe suplantar la psicología del ello. El pragmatismo tiene, sin duda, sus exigencias; pero la ciencia también tiene las suyas . No se trata de excluir unas en nombre de las otras, sino de esforzarse al máximo para no confundirlas, aun cuando su contacto sea estrecho, y sobre todo cuando lo es.

Las críticas que serán consignadas a continuación son tan fieles al psicoanálisis freudiano como las formuladas por los «irreductibles». Sin embargo, son más *comprensivas*, en el sentido de Weber (para quien la noción de comprensión debe completar la de explicación) y también en el sentido de la fenomenología (que sitúa la comprensión antes de la explicación, y aun antes de la interpretación).

1. *La crítica de Pontalis*

Tres textos, el primero de los cuales data de 1954, esclarecen la posición de Pontalis sobre la cuestión de los grupos.[14] El texto más antiguo es el más virulento; se titula: «Un nuevo curandero: J. L. Moreno». El primer tema desarrollado es el de la espontaneidad.

El concepto de espontaneidad es oscuro; el de *expresión* no lo es menos. Cuando Moreno reencuentra las virtudes de la catarsis aristotélica, no repara en que la finalidad catártica

14 J.-B. Pontalis, *Après Freud*, París, Julliard, 1965. El capítulo titulado «Les techniques de groupe» había sido publicado en forma de artículo en el *Bulletin de Psychologie*, febrero de 1959, número especial sobre «Les groupes».

del arte en general, y del teatro en particular, estuvo ligada, desde Aristóteles, con una ideología de la «sublimación» (hiper-represiva, según Marcuse) de los conflictos sociales, con una reducción de estos conflictos en lo imaginario. Pontalis señala que el psicodrama moreniano consiste en «trasladar conflictos reales al plano del juego, y por lo tanto, de lo imaginario».

En este intento de «liberar al adulto de los lastres culturales» hay sin duda un proyecto inscripto en las profundidades de nuestra época. No se puede borrar de un plumazo semejante proyecto, ni siquiera en nombre del rigor científico. Es indudable que en el psicodrama hay una respuesta —aunque sea inadecuada— a la demanda social. La sociología contemporánea del Moreno inicial, ¿no insiste sobre todo en el aspecto represivo de las instituciones que aseguran la regulación social? La descripción de la burocracia hecha por Weber después de Marx, confirma que el universo donde estalla la reivindicación de la espontaneidad, de la expresividad y de la creatividad es el universo mismo descripto por Kafka y otros escritores checos, poco después del derrumbe del Imperio de cartón de los Habsburgos. Si las «respuestas» a esta presión social son sumamente diversas, esto no hace sino confirmar la imperiosa presencia de una «demanda». No es casual que el psicodrama moreniano sea contemporáneo de los primeros manifiestos del surrealismo, de las experiencias de «pedagogía libertaria» en la Alemania de Weimar y de las primeras experiencias de «pedagogía activa» de un joven maestro francés, Celestin Freinet.

Dicho esto, no se puede aceptar sin reservas la idea de qué «todo el mal proviene del formalismo de las instituciones». Falta saber todavía de qué se habla cuando se emplea de manera tan poco teórica la noción de institución. Weber le confirió un contenido que casi se resume en la idea de dominación, y Durkheim, en la misma época, a menudo descubrió en ella la presencia de una coacción social; esto disculpa, por lo menos, la reacción de los espontaneístas. Sin embargo, no olvidemos que esta época es también la de Freud; Moreno estuvo vinculado con los discípulos del fundador del psicoanálisis. Según Pontalis, Moreno pensó que «todo el psicoanálisis desemboca en el psicodrama».

La primera crítica formulada contra Moreno es de orden técnico: «Las psicoterapias no analíticas se preocupan principalmente del ajuste entre un yo y un medio». Pero la catarsis se detiene en el camino; el psicodrama no procura ningún recur-

so para «volver decisiva» la toma de conciencia y la distensión así producida. Digamos que la terapia moreniana se queda en lo metafórico.

La segunda crítica de Pontalis, que parece más clara que la primera, es más bien de orden sociológico: «Los pequeños grupos son tributarios del conjunto de la sociedad. Cuando indaga acerca del establecimiento de Hudson, Moreno (¿ingenuidad, hipocresía, buena conciencia?), lo considera como una sociedad estanca; no lo relaciona con la ideología ni con el sistema penitenciario norteamericanos; no alude nunca al medio, la clase, la educación. La segregación racial es reconocida como un hecho natural; también el apoyo concedido por la administración a los encuestadores. Esto hace sospechosa la actitud aparentemente benévola de Moreno: si se presenta como el aliado de la dirección, ¿cómo lo perciben las reclusas? Se querría aplicarle sus propios conceptos y preguntarle: «¿Qué papel desempeña usted?».

Esta crítica «sociológica» es, en verdad, un análisis institucional de la intervención moreniana. El análisis del contexto (sistema de referencia) del grupo o los grupos sobre los cuales opera la intervención, y el análisis de la demanda en tanto existe o, como en el ejemplo de una cárcel, en tanto se la supone confundida con el requerimiento del personal superior responsable, son elementos principales del análisis institucional. Agregándoles la pregunta última que Pontalis dirige a Moreno, quien «desempeña un papel» que «olvida» analizar, aparece un tercer elemento del análisis institucional: la elaboración de la contratransferencia institucional, o análisis de la *demanda de los analistas.*

La sociometría moreniana no se limita a desplazar el campo de intervención, sino que comete, sobre todo, el error de *confundir campo de intervención y campo de análisis.* Este es el punto más crítico de las diversas teorías del grupo; por lo tanto, es aquí donde el análisis institucional también debe evitar transposiciones y reducciones, a las que tal vez lo incitarían las experiencias de psicoanálisis *de* grupo o de psicoanálisis *del* grupo.

El segundo texto de Pontalis se refiere más exactamente a «Las técnicas de grupo; de la ideología a los fenómenos». Se subraya en primer lugar la confusión entre «los hechos observados» y la «ideología»; que surge en cualquier tipo de grupo: de reunión, de diagnóstico, de psicoterapia. Son denunciados los «supuestos normativos» junto con el «empirismo caótico». Por cierto, esta confusión no es propia de la

psicología de los grupos, pero Pontalis lamenta una vez más que no se la reconozca como tal, y que la psicología social, en vez de constituirse en teoría rigurosa, se presente en cambio como «uno de los elementos del mito social».
Sin embargo, Pontalis no quiere insistir en la crítica sociológica, y prefiere remitirse a las observaciones de F. Bourricaud (que serán examinadas más adelante). Dejando en segundo plano los reproches de artificialismo y de reducción expuestos en su crítica de Moreno, Pontalis se «interrogará sobre los supuestos ideológicos, teóricos y técnicos de las experiencias de grupo».

A. *Supuestos ideológicos.* Pontalis recuerda una exigencia: «Nunca debe perderse de vista lo que se está instituyendo», o también: «¿Qué se hace cuando se instituyen tales grupos?». El análisis institucional podría hacer suyas estas fórmulas. Agreguemos solamente que el consejo de Pontalis se dirige tanto a psicoanalistas «ortodoxos», cuando tienen ocasión de trabajar en grupos, como a los psicosociólogos propiamente dichos. Examina luego el sistema de referencia del saber que rige las experiencias de grupo. Pasa revista a cinco orientaciones o motivaciones que explican la naturaleza empírico-ideológica de la teoría de los grupos:

a. Importancia del modelo biológico (organicismo).
b. Tendencia sociológica al antiinstitucionalismo, ¿en la «esperanza de ver diluirse los conflictos sociales»?
c. Razones psicológicas: función de lo impersonal, de lo interrelacional.
d. Función de la demanda económica, que valoriza el factor humano y la búsqueda de nuevos tipos de preceptos. «Para alcanzar estos objetivos —señala Pontalis—, los pequeños grupos sirven a la vez como material experimental y como referencia normativa». Este comentario sugiere la confusión entre función referencial y función metalingüística (entre sistema de referencia y código) que es otro aspecto de la confusión, ya señalada, entre campo de análisis y campo de intervención.
e. «Motivos propiamente ideológicos»: la idea de democracia reducida a la discusión libre. «Suponiendo establecido el acuerdo sobre las instituciones, no se apunta entonces sino a modificar las actitudes para facilitar la cooperación». El consenso implícito, o mejor dicho, implícitamente legitimado, es precisamente lo que debe poner a prueba el análisis; el

análisis institucional aborda en primer lugar este punto ciego de la psicología de los grupos.

B. *Supuestos teóricos.* La noción de grupo como referencia única es criticada en tanto parece remitir a una «individualidad» del grupo, o a un «gran fantasma» que sería el ser del grupo. Ahora bien; lo que asegura el ser del grupo humano es «su función institucional, su ubicación en un nivel simbólico», y no el hecho de funcionar como «formación imaginaria». La estructuración del grupo parece regida por una ley de inmanencia: autorregulación que, tomada al pie de la letra, no deja de recordar aquella que parece asegurar el comportamiento del «yo fuerte» de los culturalistas, o también la que parece bastar para el funcionamiento de los grandes grupos, como la nación, desde el punto de vista de la ideología nacionalista. El problema planteado por la elección del sistema de referencia sigue presente: «El grupo, en tanto marco único de referencia, elude por principio toda problemática, todo cuestionamiento». Se ofrece como «una sociedad homogénea», lo cual contradice diametralmente uno de los criterios de la «masa convencional» según Freud: la heterogeneidad. En efecto, recordemos que la indiferenciación, la homogeneidad, estaban reservadas a la masa efímera, es decir, a la multitud en el sentido habitual del término.

C. *Supuestos técnicos.* ¿Es lícito preguntarse si la técnica «está regida por la ideología» o por una teoría incapaz de controlar sus referencias ideológicas? Refiriéndose a una experiencia de psicoterapia de grupo, Pontalis destaca que ese tipo de experiencia induce, en el ánimo de sus participantes, la sensación de hallarse en el mismo barco del *hic et nunc.* El «yo fuerte» del líder manipula un conjunto de recetas para acelerar los fenómenos de identificación.[15] Tomando el

15 La descripción de Pontalis parece lindar con la caricatura porque no distingue entre los diversos niveles de la literatura psicosociológica según los públicos. En París, las librerías del Quartier Latin presentan las obras más elaboradas en el plano teórico; las librerías menos especializadas en obras universitarias mezclan con las publicaciones más serias manuales de divulgación que, cerca de Saint-Sulpice, ofrecen una marcada coloración sentimental y religiosa; en el barrio de la Bolsa se encuentran folletos poco diferentes del libro de cocina o del horóscopo. Una colección, por ejemplo, incluye los siguientes títulos: *Cómo dirigir una reunión, Cómo trabajar en grupo* (antes editado bajo el título: *Cómo participar en una reunión*), *Saber escuchar*, etcétera.

ejemplo de la terapia rogersiana, Pontalis indica que «el grupo es el único agente de la cura». A decir verdad, esta crítica parece convenir a teóricos o prácticos del grupo a la vez menos pragmáticos y más existencialistas que Rogers:[16] la terapia «centrada en el cliente» es mucho más individualista que «grupista». De todos los teóricos del pequeño grupo, Rogers es sin duda el menos sensible a los fenómenos específicamente grupales, el menos inclinado a manejar (o manipular) un «ser de grupo» y otros artefactos microsociológicos o microsocialistas.

Pontalis recuerda la tesis de Freud a los partidarios de un instinto gregario o instinto social. Sin embargo, es evidente que los psicosociólogos, rogersianos o no, tienden a pensar que el agente de la formación y/o de la terapia es, si no el propio grupo al menos la sociabilidad como «facultad» o «instinto» del hombre. Freud rechazó la existencia de un instinto social como explicación del vínculo social. «Según él —señala Pontalis—, el nervio del grupo es la relación con el líder y el sentimiento colectivo derivado de ella»; pero agrega al pie de página: «Aunque esto es lo esencial y basta para definir cualquier grupo, es preciso reconocer estructuras de grupos específicas, según la índole de las identificaciones».

Esta reserva evoca la distinción establecida, a partir de *Psicología colectiva y análisis del yo*, entre tres niveles del concepto de institución: estructura libidinal, organización, ideología. La *estructura libidinal* revela la existencia de vínculos libidinales referidos al sistema de parentesco simbólico, y que son de dos tipos: sustitución del ideal del yo por un objeto exterior (relación con el líder) e identificación (relaciones entre los miembros del grupo). Pero la diferenciación entre diversos tipos de instituciones, el pluralismo institucional, debe explicarse a través de las modificaciones en el plano de la organización y de la ideología. Por ejemplo, la índole del líder (autoritaria, democrática, etc.) implica un modo de organización propio, y la presencia o ausencia de un líder visible o efectivo modifica la relación con la ideología. Aun cuando haya un líder fuerte, esta última puede constituir un soporte de proyecciones, o —dicho en el lenguaje freudiano— un objeto sustitutivo del ideal del yo. Piénsese, por ejemplo, en «la línea del partido», cuya permanencia y cuyos cambios no coinciden forzosamente con la permanencia y los cambios

16 Por ejemplo, R. Meigniez, *L'analyse de groupe, regards existentiels*, París, Ed. Universitaires, Ed. de l'Epi, 1967.

en el aparato, aun cuando esta línea se halla siempre más o menos relacionada con la personalidad «fluida» del líder.
En el tercer texto, titulado «El pequeño grupo como objeto», Pontalis trata de afinar su crítica. La evolución que comprueba en los teóricos del grupo lo invita a «poner desde ya entre paréntesis la cuestión del sentido ideológico de las técnicas de grupo», para interrogarse sobre la especificidad de las prácticas de grupo: ¿qué significa «formar grupo»?
A decir verdad, Pontalis no logra descartar el reproche de artificialismo, pese a que en otros textos dijo que no podía constituir una base sólida para la crítica. Esta última es más sólida cuando se apoya en el modelo psicoanalítico. Después de repasar las tesis freudianas, Pontalis se dedica a mostrar cómo denuncia Bion la fantasía de la creencia en la existencia del grupo. La originalidad de Bion consiste «en sostener ambos extremos de la cadena: aunque en el campo sociológico sea muy cierto que el grupo es una realidad específica, cuando funciona como tal en el campo de la psiquis individual —modalidad y creencia que toda la psicología tiende precisamente a fortificar— opera efectivamente como una fantasía». Reconociendo, como Bion, en las emociones de los participantes ansiedades primitivas que explican la dualidad del grupo vivido a la vez como objeto «bueno» y «malo», concluye, en oposición a Max Pagès, que el grupo tiene una «función inconsciente» totalmente negativa, ya que está encargado, por intermedio del monitor, de encarnar una ficción.
Esta crítica es, sin duda, la más dura que Pontalis hace a la psicología de los grupos. Notemos que para ello se apoya en Bion, quien está lejos de relegar a la negatividad total la función del pequeño grupo. De la aguda decepción expresada por Pontalis, retengamos la idea de que todos los «ropajes» con que se ha querido vestir las finalidades del pequeño grupo se gastan con rapidez y resulta urgente operar una inversión radical de la teleología grupista. El «grupo centrado en el grupo» no define un campo de análisis, así como «el hombre centrado en el hombre» tampoco podría definir un psicoanálisis. Además, con su insistencia en la dimensión imaginaria del grupo, Pontalis ayudará a comprender el punto de vista expresado por otro analista, Didier Anzieu, en el empeño de realizar un «estudio psicoanalítico de los grupos reales».

2. *La crítica de Anzieu*

Anzieu procura aplicar la teoría y la clínica psicoanalíticas a la comprensión de los grupos sociales reales.[17] Punto de vista psicoanalítico: tanto en los grupos reales como en los grupos terapéuticos, lo esencial es el inconsciente. Pero el análisis de Anzieu parece encaminado a convencer, por un lado, «a los psicoanalistas profesionales que se inquietan viendo aplicarse el psicoanálisis fuera de su lugar natural» y, por otro lado, a los psicosociólogos a quienes «cuesta admitir» que se tenga en cuenta el inconsciente del grupo. Por consiguiente, la crítica de Anzieu no se refiere únicamente a la psicología de los grupos, tal como se la aplica en general, sino también a las «resistencias a la dinámica de grupo». Psicoanalista y psicosociólogo a la vez, Anzieu se ve llevado a efectuar una crítica de la teoría de los grupos mucho más «positiva» que la que suele emanar de sus colegas psicoanalistas. En esto reside el interés de sus tesis, que resume así: «El grupo real es, ante todo, la realización imaginaria de un deseo (...) El grupo, como el sueño, es un debate con una fantasía subyacente. Los sujetos humanos se agrupan de igual manera que sueñan al dormir. Desde el punto de vista de la dinámica del psiquismo, el grupo es el sueño».

El problema consiste en discernir si este punto de vista corresponde a la «problemática» del análisis institucional, y en ver si Anzieu se contenta con respaldar y reforzar las tesis de Pontalis y, simultáneamente, las de Melanie Klein acerca de las angustias primitivas (posición paranoide y posición depresiva). En este caso, habría que agregar su contribución al legajo del sistema de referencia psicoanalítico, en tanto ha sido elegido como una de las bases de la crítica de la teoría de los grupos. Convirtiendo al grupo en «el lugar privilegiado del deseo», y subrayando la ambigüedad de toda situación grupal («fuente de angustia» y «realización imaginaria del deseo a la vez»), Anzieu pone en primer plano un obstáculo fundamental para todo intento de análisis institucional. Dicho obstáculo —que institucionalmente puede ser definido como el problema de si el analista debe ser absolutamente un psicoanalista— es el siguiente: ¿cómo articular un campo de análisis, que es un campo institucional, con un campo de intervención, que

17 D. Anzieu, «Etude psychanalytique des groupes réels», *Les Temps Modernes*, julio de 1966, nº 242. Del mismo autor, en colaboración con el doctor Martin, *La dynamique des groupes restreints*, París, PUF, 1969.

sigue siendo, como en todas las prácticas de grupo, un grupo pequeño («real», pero al mismo tiempo una muestra de otros grupos reales y de un «grupo de grupo», es decir, de una colectividad, de una organización)?
Si el pequeño grupo es el «santuario» del deseo irrealizable, del deseo de «reposesión de la madre», el «sueño de una sociedad regida exclusivamente por el principio del placer», «el sueño de un sueño», se plantea un interrogante: ¿es posible aún el análisis institucional en el campo de los grupos? Dicho de otro modo, ¿cómo puede la decodificación operada por el analista de grupo separar y/o integrar, en el lenguaje del grupo, lo que pertenece a los «fenómenos del grupo» y lo que se refiere a la institución? La función inconsciente del grupo, su alcance imaginario, no constituyen el obstáculo principal. El problema reside, en cambio, en la ambigüedad que señala Anzieu entre el grupo como fuente de angustia y el grupo como santuario de las regresiones. Semejante ambigüedad no solo obliga a guardar una prudencia elemental en cuanto a la decodificación del lenguaje del grupo; también nos invita a reflexionar sobre la demanda del analista, en tanto esta se presenta como respuesta virtual a la demanda *imaginaria* del grupo, que Anzieu distingue no solamente de la *demanda oficial* de este, sino también de su *demanda informal*. Formulemos la hipótesis según la cual toda demanda de grupo es, al menos en parte, demanda «grupista», es decir, demanda de «jugar» al grupo, de hacer una regresión en la fantasía. Agreguemos incluso que dicha demanda, cualquiera que sea el estilo de los analistas, es demanda de crisis, en el sentido en que Pontalis afirma: «El grupo de diagnóstico instituye la crisis abierta en permanencia; en ello reside su principio mismo». A partir de entonces, el análisis de la demanda, elemento fundamental del análisis institucional, deberá poner en acción, sin esperar la intervención efectiva, un análisis de la ideología grupista como se manifiesta en toda demanda de intervención en un grupo. No podrá prescindir de un análisis de la expectativa implícita en quienes instituyeron el seminario o la sesión, como tampoco de un análisis de la supuesta expectativa de los «clientes» a quienes representan aquellos. Por último, deberá ir siempre acompañado por un análisis de la demanda propia de los analistas, en tanto esta responde a los objetivos de una organización ya constituida (o no), y en tanto se inscribe en una práctica social, una práctica económica, una práctica teórica y una práctica técnica constituidas o en curso de elaboración, legitimadas o en curso de legitimación.

«¿Qué se hace cuando se instituye» una intervención? Reformulando así la pertinente pregunta de Pontalis, se alcanza esa dimensión de la demanda social que Anzieu pone muy vigorosamente de relieve: la dimensión *imaginaria.* La demanda de intervención, y la respuesta de los analistas, son parcialmente imaginarias, ya que se pretende modificar la relación de los individuos con las instituciones utilizando el grupo como soporte (de fantasía y de análisis). Es comprensible que el sociólogo, tanto como el psicoanalista, pero desde un punto de vista diferente, tenga algunas reservas que formular sobre un enfoque tan mágico de la institución.

III. Crítica sociológica

Aparentemente, las observaciones siguientes habrían podido ubicarse en la parte de este estudio dedicada al concepto de institución en los contextos sociológicos. Sin embargo, cuando la sociología aborda el problema del pequeño grupo para efectuar una crítica de sus aplicaciones, surgen puntos de vista vinculados en mayor o menor medida con la práctica de los grupos. Aun cuando, a diferencia de los puntos de vista examinados en esta parte del estudio, no se trata de apreciaciones formuladas por prácticos como tales (psicoanalistas, psiquiatras, psicosociólogos, pedagogos, etc.), puede decirse que se trata de los límites trazados por los teóricos a los prácticos. Una segunda observación, esta vez restrictiva: buena parte de las críticas dirigidas a la teoría de los grupos por los sociólogos coinciden con las críticas dirigidas por los prácticos, ya sea acompañándolas o confirmándolas. Los juicios formulados, con frecuencia *a priori*, terminan por repetirse. Por lo tanto, en estas páginas nos limitaremos a ofrecer una breve muestra de esa crítica.

Ya en 1952,[18] Bourricaud analiza el uso cada vez más amplio de la teoría de los grupos en la sociología norteamericana. Su análisis se refiere, ante todo, a la función de la psicología social en los métodos de análisis de los hechos sociales; por ejemplo, en la teoría de la estratificación social. Dice con respecto a Warner y su escuela: «El estudio del pequeño grupo,

18 F. Bourricaud, «L'analyse microscopique dans la sociologie américaine contemporaine», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 13, 1952.

sin pasado, sin localización territorial precisa,[19] corre el riesgo de referirse sólo a mecanismos abstractos y superficiales, dejando escapar lo más rico de la realidad social: su profundidad espacial y su espesor temporal».

Bourricaud contrapone la sociología europea tradicional a la sociología norteamericana reciente. La primera, según él, se interesaría sobre todo en las *instituciones*; la segunda concentra su atención «en los *grupos sociales* directamente observables». La diferencia, entonces, no es solamente conceptual, sino metodológica: el enfoque institucional es más teórico; el enfoque grupal, más empírico. Pero agrega de inmediato que ambos enfoques son difíciles de separar. Si la institución es «un conjunto más o menos coherente de conductas colectivas» (enfoque durkheimiano), «cuya ejecución depende a la vez, en los individuos, de los sentimientos suscitados por su participación en valores y en ideales comunes» (matiz weberiano y parsonsiano), «al mismo tiempo que de la aplicación actual o virtual de sanciones de todo tipo a los delincuentes, es obvio que las instituciones no pueden ser observadas fuera de los grupos sociales a los que, con su desenvolvimiento más o menos regulado, infunden constancia e inteligibilidad».

Adviértase que la concepción de la institución aquí mencionada se asemeja bastante al «juridicismo» de la escuela francesa de sociología. La institución es un cuerpo de conductas a ejecutar, es decir, de normas, con sus sanciones destinadas al castigo de los delincuentes. La diferencia entre ley e institución —tan fundamental, como lo demostró Hauriou— queda casi anulada, aunque la segunda característica evoca la función del consenso, bajo la forma de la «participación en valores e ideales comunes». La institución es la coacción social exterior que pesa sobre un «individuo» que estaría ya-ahí antes de existir la sociedad. El énfasis en el aspecto universalista de las instituciones, en detrimento de los demás aspectos, conduce a una consecuencia teórica muy notable: se habla de «observar» una institución como si se pudiera observar un concepto cualquiera en la realidad: confusión entre objeto

19 El «pasado» del pequeño grupo evoca la importancia de la historia, que permanece implícita en la mayoría de las intervenciones psicosociológicas: la fantasía grupista consiste en negar la historia pasada y futura del grupo. En cuanto a la «localización territorial precisa», evoca la función que cumple, en la estructura de la institución, el «sustrato material» (Malinowski), la infraestructura económica y tecnológica (Marx), o incluso el *territorio*, en el sentido que se asigna a este término en etología animal o en ecología.

real y objeto de conocimiento, que ya se tuvo ocasión de señalar en otras oportunidades, y que caracteriza a la sociología positivista. Además, ¿qué es el «desenvolvimiento» de una institución? ¿Su génesis temporal? ¿Sus aspectos morfológicos o ecológicos? ¿Cómo aplicar esta concepción a instituciones como la propiedad privada o la selección para ingresar en la Universidad? Por último, la definición a partir de «la constancia e inteligibilidad», que subraya hasta qué punto la concepción durkheimiana se reduce a veces al momento de la universalidad del concepto, es verdadera y falsa al mismo tiempo; destaca el momento de la unidad positiva (universalidad) y descuida el momento de la unidad negativa (singularidad), así como el momento de la negatividad (particularidad). Regulador social universal, la institución parece presentarse simultáneamente con una faz oculta que es pura coacción y pura negatividad.

Por todo ello, Bourricaud siente la necesidad de proponer una definición más operativa de la institución (por referencia negativa al pequeño grupo): «Entendemos aquí, por oposición al grupo pequeño, todo conjunto de normas, valores, actitudes o conductas que concierne a una pluralidad de grupos, cuyos vínculos recíprocos regulan». Así, más allá del campo de grupo, se encuentra más ampliamente abierto el campo institucional. Compone este campo una pluralidad de grupos, un «grupo de grupos», una multiplicidad de sistemas de pertenencia, es decir, la transversalidad.

La tesis defendida luego consiste en mostrar que, en gran medida y teniendo en cuenta diferencias esenciales debidas sobre todo al número, los fenómenos institucionales están presentes, refractados, en el pequeño grupo. Algunos años más tarde,[20] Bourricaud procura situar el concepto de «democracia» en psicología social a partir de diversas obras norteamericanas. Comienza por señalar la insistencia con que la democracia es considerada, en la teoría de los grupos, «como la forma de gobierno más satisfactoria y más eficaz a la vez»: tal evaluación revela una ideología de la técnica, que plantea los criterios de *costo* y de *eficacia*. Bourricaud subraya la influencia de los «guestaltistas» y define muy bien el criterio democrático desde el punto de vista del costo y desde el punto de vista de la eficacia: «La democracia es una "buena forma"; negativamente en cuanto minimiza las tensiones, positivamente en

20 «La démocratie dans les petits groupes», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 19, 1955.

cuanto proporciona un procedimiento de integración y de composición para los puntos de vista de los diversos individuos». Es lo que surge de la experimentación —por ejemplo, la célebre experiencia de Lippit y White, retomada por Lewin— y también de la «clínica» industrial. Sin embargo, se presentan dos dificultades: o bien se debe resolver un problema técnico que exige una solución única, lo cual puede requerir maniobras de persuasión y de manipulación por parte del líder (técnicas de mando); o bien se trata de un problema de integración, y entonces la solución debe pasar por el consenso grupal. La «tecnicización» del concepto de democracia en los pequeños grupos, la «cibernetización» que lo convierte en el equivalente de un mero «sistema de regulaciones», deja la impresión de una ambigüedad. «La gran debilidad del método llamado de relaciones humanas —declara Bourricaud— es no distinguir con nitidez entre el nivel de las normas y el que corresponde a las simples relaciones». Y un poco más adelante: «La conciencia de la reciprocidad de intereses y puntos de vista» es la premisa, implícita o explícita, de la democracia de los pequeños grupos.

Una objeción importante: ¿la democracia es respeto de las normas instituidas o búsqueda de nuevas normas instituyentes? ¿Es otra cosa que una ideología en la cual se apoyan el líder o el subgrupo líder, en la etapa que Sartre denomina la «fraternidad-terror»? Pero sobre todo, el mito de la reciprocidad tiene como función ocultar el desequilibrio de los intereses y de los puntos de vista, abstraer de las oposiciones de clase, lograr que el grupo olvide el sistema de diferenciación que lo constituye y hundirlo en la indiferenciación imaginaria, cuyos peligros señalaron Anzieu y Pontalis.

Por otro lado, ¿es válida la dirección indicada por Bourricaud para salir de la confusión? Cuando pide volver a la distinción gurvitcheana entre *sociedad global, agrupamientos particulares* y *grupos restringidos* ¿propone otra cosa que una división de la dificultad? Además, esta distinción en niveles cada vez más «observables» no es posible sino en el contexto de una sociología empírica, que cree poder observar la «sociedad global» y las instituciones e incluye bajo la designación de «agrupaciones particulares» tanto instituciones y organizaciones como estratos o categorías sociales. ¿No es preferible considerar el democratismo de los grupos pequeños como la manifestación empírico-técnico-ideológica de un punto teórico fundamental? La especificidad del pequeño grupo es su *negatividad respecto de la institución*, incluida la institución del grupo mismo,

es decir, respecto de los agentes reguladores de la práctica social que han instituido el pequeño grupo.

IV. Crítica interna

Si bien la crítica epistemológica tiene razón cuando rechaza a la vez la crítica interna y la externa como insuficientes, tal vez se equivoque al operar esa distinción y atenerse a ella en forma absoluta. En efecto, varias críticas a la psicosociología que han sido examinadas hasta aquí emanan de prácticos de los grupos que son también, y ante todo, psicoanalistas. Por ejemplo, la crítica de Pontalis, que tantos elementos aporta a Herbert, ¿es «interna», dado que Pontalis practicó métodos de grupo, o «externa», en la medida en que opina desde el punto de vista del psicoanalista?
Cabe agregar a ello que muchas críticas internas, o internas-externas, fueron efectuadas a partir de la aparición de la psicosociología. Examinemos brevemente algunas de ellas.

1. *El «socioanálisis» según J. y M. van Bockstaële* [21]

El objeto enfocado en la situación socioanalítica es el nivel grupal, «el comportamiento del grupo natural mismo», «y ya no el comportamiento de los individuos que lo constituyen». Pero, ¿qué es el grupo? Un «sistema de funciones sociales interdependientes». Por función social debe entenderse «un conjunto de operaciones coordinadas con vistas a un objetivo específico». La noción de interdependencia de las funciones se opone a la de interdependencia de las actitudes o conductas de los miembros del grupo. De esta última puede decirse con exactitud que sirve de objeto a muchos análisis de grupo.
J. y M. van Bockstaële señalan con acierto que la definición del nivel de análisis es «función de la técnica y de los objetivos». La técnica (a través de todas sus variaciones experimentales) es la del «manejo de la energía del sistema» constituido por el grupo; los objetivos, para el grupo, «la toma de conciencia de su finalidad interna». Siendo así, está claro que el sistema de referencia del análisis se confunde con el grupo

21 En el *Bulletin de Psychologie*, número especial sobre «Les groupes», febrero de 1959.

mismo, aislado de los demás grupos naturales, a la par que ofrece un modelo reducido de la interdependencia de las funciones sociales... Más que de socioanálisis, ¿no convendría hablar de microsociología?

La tentativa de J. y M. van Bockstaële presenta la ventaja de trazar con rigor, no las vías para superar la psicosociología, sino los límites de esta. Empezamos a percibir ahora que la superación de tales límites exige un cambio del sistema de referencia; el abandono del «nivel» grupal como campo de análisis; el fin de la confusión entre campo de intervención y campo de análisis, objeto real y objeto de conocimiento, sistema de referencia grupal y sistema de referencia institucional.

Por lo demás, sería injusto olvidar que el equipo de Van Bockstaële buscó siempre, con una gran apertura experimental, un método de análisis que a veces se diversifica en «socioanálisis» y en «análisis psicológico experimental». Como pude comprobarlo durante seminarios prácticos de análisis experiencial, la función de los socioanalistas es el objeto privilegiado de la investigación. Se debe a Van Bockstaële el haber adoptado de manera habitual el grupo analítico, por oposición al analista único. Es también uno de los primeros que puso de relieve la demanda de los clientes, ya sea colectiva o individual. La noción de «grupo demandante» es la que más se acerca a la de «grupo cliente», que es esencial en el análisis institucional. Este centro de socioanálisis especificó además las «reglas de ejecución de la tarea socioanalítica»: regla de no omisión y regla de abstinencia. En nuestras aproximaciones experimentales al análisis institucional, Georges Lapassade y yo hemos utilizado estas reglas, reemplazando el compromiso que Van Bockstaële pide a los participantes (fuera de la sesión, «no hablar con nadie sobre el quehacer socioanalítico», por la regla de restitución, cuya importancia resultó muy grande. Por último, técnicas como la «caja negra», ya adoptadas de la cibernética por la psicosociología y la psicoterapia institucional (Tosquelles también la toma de Van Bockstaële, pero agregándole la «caja blanca»), parecen muy aceptables.

De manera general, cuando se subraya la relación entre «transferencia socioanalítica» y «demanda sociológica» se indica una frontera común entre el socioanálisis vanbockstaëleano y el que se describirá al final del presente trabajo. Es innegable que la comunidad de orientación reside ante todo en la intención crítica, mientras que el enfoque teórico no es común. Lo mismo podría decirse de otras críticas internas, tales como las de Jacques Ardoino o Robert Meigniez.

2. *Meigniez: el grupo centrado en el grupo*

El subtítulo,[22] «Enfoques existenciales», sugiere que el análisis del grupo centrado en el grupo, aunque en ciertos aspectos critica los demás modelos de análisis de grupo, se mantiene muy ligado a una filosofía; en este caso, la de Husserl. Antes aún de constituir su sistema de referencia fenomenológico, Meigniez evoca al antecesor Trignant Burrow (desconocido por el análisis de grupo), quien ya en 1918, junto con su equipo, preparó el «*group analysis*» para estudiar el grupo como unidad orgánica y no como colección de individuos. Como se ve, la orientación ya es «socioanalítica» y aun «institucional», si se da crédito a la definición de objetivos que ofrece Burrow: «Nuestros grupos experimentales se reunían con el único propósito de observar nuestra división, nuestra falta interna de equilibrio y de acuerdos sociales».[23]

El análisis de grupo centrado en el grupo se distingue del *training group* betheliano porque subraya los tabúes y los obstáculos que pesan sobre la comunicación. La originalidad de Meigniez consiste en ver que el principal obstáculo a la comunicación es el analista mismo, es decir, el que está encargado de lograrla. Se le quita la dignidad de «variable independiente» que le confería Van Bockstaële, quizá demasiado racionalmente; el enfoque fenomenológico permite comprender las maquinaciones inconscientes de esa «caja negra» presente en el grupo, en la persona del analista o de los analistas. ¿No reaparece aquí, bajo un vocabulario tan pronto «cibernético» como fenomenológico, la preocupación mayor de la psicoterapia institucional: elaboran y controlan la contratransferencia?

Otra preocupación de Meigniez nos interesa directamente: la que conduce a interrogarse, si no sobre la institución, al menos sobre ciertos fenómenos que reconocemos como institucionales.

Aunque Meigniez no plantea, como Pontalis, la pregunta crucial: «¿Qué significa instituir el análisis?», señala que su actitud de analista es un dato, una regla implícita, un acto ya-ahí; «quiéralo yo o no, es un mensaje para el grupo, que le transmito de continuo, una consigna no verbal: "No hablen de mí, Yo no existo". *¡Mi presencia indica entonces al grupo que para él hay temas de análisis que son tabú*: "Yo

22 R. Meigniez, *L'analyse de groupe, regards existentiels.*
23 T. Burrow, *Science and man's behavior*, Nueva York, 1953.

soy uno de esos temas"». Lo que agrega Meigniez es muy adecuado para sugerir la dimensión institucional: «Y si el grupo, a pesar de todo, habla de lo que percibe de mi presencia, será al precio de una culpabilización tanto más fuerte cuanto que mi estatuto de "inexistente para el grupo" ha sido fijado mediante la organización del procedimiento con anterioridad a la iniciación del grupo, *procedimiento que es la ley del grupo, tanto más cuanto que es su única ley, el "fiat"* que engendró un grupo, analistas y un observador (...) Es, por lo tanto, acto constitutivo». La organización del procedimiento, la ley, el *fiat* instituyente: tales son los elementos cuyo carácter institucional pudimos reconocer. Ya Van Bockstaële no hacía ningún tabú de la percepción de los analistas por el grupo: al contrario, una tarea socioanalítica, definida como tal en una circular del Centro de Socioanálisis fechada el 14 de octubre de 1966, consiste en «imaginar la vida del grupo de los socioanalistas». De cualquier manera, y aun en la técnica de Van Bockstaële, pesa un tabú sobre la institución del análisis, y lo que denominamos la dimensión institucional solo está oscuramente sugerido, como en el caso de Meigniez. Este vuelve a subrayar la idea de anterioridad de la ley con respecto a lo que llama «la regulación homeostática»: «La regulación homeostática integra el conjunto de las modificaciones del medio que pueden llegar a actuar sobre el organismo para transformarlo y, entre esas modificaciones, las que resultan de la acción anterior del organismo mismo sobre el medio (*feed-back*)». Se comprueba una vez más que el dato institucional, lo instituido o «ya-ahí», es considerado como una mera variable dentro de un campo que sigue siendo el del grupo como organismo, o sea, como sistema autorregulado. Este es el límite de la crítica interna de casi todos los psicosociólogos.

3. *Ardoino: la institución como «nivel»*

Otro ejemplo similar es ofrecido por Ardoino, quien propone un modelo de inteligibilidad compuesto por cinco «niveles»: [24]

1. El nivel de las personas (aptitudes, tendencias, capacidades).

24 J. Ardoino, *Communications et relations humaines*, Institut d'Administrations des Entreprises de Bordeaux, 1966, y *Propos actuels sur l'éducation*, París, Gauthier-Villars, 1965.

2. El nivel de las interrelaciones (acción, interacciones).
3. El nivel del grupo (los «roles»).
4. El nivel de la organización (las «funciones»).
5. El nivel de la institución (los «estatutos»).

La articulación grupo-organización-institución está tomada de Sartre, cuyo modelo, como se verá, fue adoptado y comentado por Lapassade. Por lo demás, Ardoino se apoya en Lapassade para definir el nivel institucional y estudiar la burocracia como «esclerosis de las instituciones» (las descripciones de Michel Crozier sirven aquí como ilustraciones para la tesis de Lapassade). En un esquema de apariencia «solar», Ardoino indica cómo se mezclan los canales privilegiados (jerarquía-poder) con las relaciones de miembro a miembro en un grupo, y cómo las relaciones interindividuales se prolongan en las comunicaciones intergrupos (a través de las relaciones oficiales y de las relaciones informales) para delinear un campo social que es el de las instituciones. Notemos, sin embargo, que se asigna un «nivel» en el esquema a la institución, sin que se pueda determinar su lugar en la interpretación, por la simple razón de que figura en la morfología del grupo, pero no en su tópica ni en su dinámica. Para nosotros, el problema no radica tanto en delinear los puntos de fuga del campo de análisis como en hallar la articulación entre campo de análisis y campo de intervención. La consideración de los niveles es entonces puramente heurística; lo que se busca es un objeto de análisis cuyos componentes (niveles, dimensiones, momentos) estén perfectamente integrados en el objeto. Pero no se trata de reducir el contenido de la instancia institucional a los «estatutos», asignando todo lo demás (actitudes personales, roles grupales, etc.) al «grupo». La crítica de Ardoino, si bien tiene el mérito de poner el acento en la no-clausura del grupo como campo de análisis, y de subrayar con mucha fuerza el equívoco, el carácter simbólico, de la comunicación en el grupo, conserva todavía una buena parte del «juridicismo» adherido al concepto de institución por la escuela jurídica y la sociología del derecho objetivo.

4. *Max Pagès: surgimiento y desconocimiento de la institución*

No se reseñarán todas las críticas internas de la psicosociología, tanto más cuanto que en un capítulo posterior será indicada la crítica pedagógica, que cumplió una función importante, en

la medida en que muchos psicosociólogos son al mismo tiempo pedagogos y/o psicoanalistas. Las investigaciones de Georges Lapassade, encaminadas a introducir en la psicosociología la dimensión institucional, se desarrollaron vinculadas con una demanda universitaria. Durante seminarios organizados por la Mutual Estudiantil de Francia, en la Fundación de Royaumont y en otros sitios, Lapassade y sus colaboradores tuvieron ocasión de descubrir el problema de la organización instituyente, del «qué se hace cuando se instituye el análisis». A partir de 1962, entonces,[25] la crítica interna de la teoría de los grupos se efectuaba sobre el terreno, no sin resistencias y percances. Ese mismo año, la reunión de los psicosociólogos en Royaumont, presidida por la señora Favez-Boutonier, daría lugar a una confrontación cuyas actas fueron publicadas.[26] Ya en la primera línea de su prefacio, aquella señala el logro fundamental de esta reunión: «La psicosociología ha sido cuestionada, y por los psicosociólogos mismos». El contenido de las comunicaciones y de las discusiones no hace sino confirmar esta idea. Ya se trate de intervención en las empresas, de pedagogía, de formación de los educadores, de seminarios y prácticas de formación, de psicoterapia o de política, e incluso de la definición general de la psicosociología, todos concuerdan, en diversos grados, en considerar problemáticas las relaciones entre la psicosociología y la «*polis*»; dicho de otra manera, el lugar de la psicosociología en la división técnica y social del trabajo.

Una contribución a este coloquio merece llamar la atención en particular: la de Max Pagès. Y no porque su orientación sea «institucional», sino por basarse abiertamente en una concepción a la vez kleiniana y heideggeriana de la «angustia originaria», que da la espalda a todo designio sociológico. Max Pagès relata una intervención en una empresa, durante los meses anteriores a su comunicación ante el coloquio de Royaumont. Según él, los objetivos de la intervención psicosociológica deben «facilitar» a todos los que participan de ella:

a. El descubrimiento y la búsqueda de sus metas afectivas.
b. El descubrimiento de sus conflictos y el avance, si es posible, en la solución de estos.

25 Se consignan y analizan las experiencias de Royaumont en *Recherches Universitaires*, revista de la MNEF, nº 4-5, 1963. En el nº 3-4, de 1964, se presentan otros cursos y seminarios de formación.
26 *Le psychosociologue dans la cité*, París, Ed. de l'Epi, 1967.

c. El mejoramiento de las comunicaciones internas, e indirectamente el mejoramiento de la eficacia de la empresa, entendido en sentido amplio como un avance hacia el logro de los objetivos de la empresa en tanto colectividad.

La empresa es el campo global en el cual se ejerce la intervención. ¿Quiere decir que Max Pagès supera el nivel de los grupos para alcanzar el «nivel» institucional? Sí y no. Sí, puesto que el campo de intervención es la colectividad. No, porque de hecho Pagès reemplaza el «nivel grupal», tan fecundo en otros psicólogos, por el nivel de la persona y por los «fenómenos afectivos profundos» que la tienen por sede. Con respecto a las técnicas de grupos habituales, la preconizada por Pagès se caracteriza por dos orientaciones específicas: en dirección al «contexto» general de la institución o de la organización, y en dirección a los individuos. Esto explica por qué Max Pagès es simultáneamente el más «psicólogo» y el más «sociólogo» de los psicosociólogos, a condición de asignar a estos dos calificativos su sentido más habitual en el sistema de referencia de la teoría de los grupos.
Uno de los puntos estudiados por Max Pagès nos toca de cerca: el de la demanda expresada por tres directores generales y tres funcionarios jerárquicos, quienes forman lo que llamaremos el «*staff*-cliente». Estos son algunos de los problemas suscitados por el carácter de la demanda:

a. Explicitación de la demanda directorial («mejorar las comunicaciones»).
b. Dificultades o falta de información en el personal jerárquico.
c. Relaciones entre personal jerárquico antiguo y reciente.
d. Estatuto ambiguo de esas personas.
e. Dificultades posibles entre la casa central de la compañía y sus representantes, entre la fábrica y la casa central.
f. Sensación de aislamiento de algunos.

Max Pagès agrega: «Los directores generales insistieron también sobre el hecho de que esta intervención, por el contrario, no debía alcanzar las estructuras de la empresa». Esto significa que la demanda, y el resultante contrato de intervención con la ARIP (que Max Pagès integra) ponía de relieve *negativamente la dimensión institucional de los problemas que habían provocado la demanda.* Por lo demás, casi todo el material aportado por Pagés podría ser analizado en términos ins-

titucionales, ya que la relación con el dinero, el poder y la división del trabajo constituyen las tres formas principales de la institución en una organización de este tipo (una empresa de productos químicos). Formulemos la hipótesis según la cual el analista se situó en el «nivel» de las relaciones de autoridad, faz afectiva de los problemas de poder y de dinero. He aquí tres ilustraciones de esta tesis, tomadas del material consignado por Pagès.

a. El «grupo-cliente», elegido como muestra de las 500 personas (400 en fábrica, 100 en París) de la empresa, se compone de 35 personas elegidas por la dirección según criterios de remuneración, es decir, criterios jerárquicos (se trataba del grado de participación en el «margen bruto» de los beneficios, que alcanzaba sólo a una parte del personal). ¿Esta selección no situaba al grupo-cliente en un contexto específico de poder y de dinero? La relaciones del grupo-cliente con el resto del personal y con la dirección, ¿no constituían un dato, un ya-ahí instituido por el *staff*-cliente, del que dependerían todos los fenómenos positivos manifestados durante la intervención?

b. Esto es lo que sugiere una observación de Pagès, quien señala «vigorosas reacciones de defensa contra la expresión de cualquier problema afectivo», «una ambivalencia a este respecto» con la «sensación de que esto era inadecuado, *especialmente en el marco de una empresa industrial*» (las bastardillas son mías). Cabe preguntarse si el término «reacciones de defensa» no encubre, en verdad, una demanda implícita de intervención *adecuada* para el «miembro del personal jerárquico» de una empresa industrial, y si, conjuntamente, el nivel de análisis elegido por Pagès, que corresponde a las relaciones afectivas individuales y de grupo, por aislar la estructura libidinal del grupo no ha escotomizado o, más probablemente, soslayado los demás niveles de la institución, por ejemplo, la articulación de los diferentes eslabones libidinales entre sí y con el sistema de poder. Por otro lado, este último siempre estuvo presente, implícitamente, bajo la forma de rumores y de creencias en una red de «matones» o de «guardaespaldas» de la dirección. Surgió también en la reivindicación «utópica» de una autogestión de la empresa, una reivindicación que Lapassade, durante la discusión, denominará la «fantasía del falansterio».

c. Pagès indica que los tres subgrupos constituidos a partir de las 35 personas del grupo-muestra fueron designados y organizados por el *staff*-cliente de la siguiente manera:

1. Grupo encargado de «llenar los depósitos».
2. Grupo encargado de «vaciar los depósitos».
3. Grupo encargado de «estudios e investigaciones».

Estas tres denominaciones corresponden aproximadamente a los problemas que los tres directores (participante cada uno en uno de los grupos) desean ver tratados. En los términos empleados, sin embargo (llenar, vaciar) es posible detectar una distribución simbólica de las funciones orales y anales, bajo el control fálico de los estudios e investigaciones. También aquí el poder manifiesta su presencia en la forma muy simplificada, casi caricaturesca, de un circuito simbólico que abarca una entrada, una salida y el control de la entrada (producción) mediante la salida (venta).
El informe sobre la intervención de Max Pagès indica el estrecho vínculo existente entre los problemas teóricos y los problemas políticos del trabajo psicosociológico. La innegable congruencia del modelo de análisis «existencial» pone de relieve las formas de la demanda y del requerimiento sociales, el peso de lo instituido y las connotaciones políticas de la intervención. Pagès rechaza los materiales institucionales como insignificantes o bien como pura y simple resistencia al análisis; todo ocurre como si el modelo afectivista y existencial produjera una pérdida del sistema de referencia sociopolítico de la intervención. Como lo subrayan constantemente la crítica epistemológica de Herbert o la crítica psicoanalítica de Pontalis, este es el mayor peligro teórico a que se expone el analista al penetrar en lo «real» psicosociológico.
Como ya se vio, Van Bockstaële, Meigniez y Ardoino son conscientes de este peligro. También otros psicosociólogos se apartan del «pagesismo»: por ejemplo, Enriquez [27] o Jean Dubost [28] actúan de modo que sus clientes (personal jerárquico

27 E. Enriquez, «Les relations humaines dans l'entreprise: de la réification à la reconnaissance», *Cahiers de l'ISEA*, abril de 1966.
28 J. Dubost, *Les méthodes d'intervention psychosociologiques et les actions décentralisées EDF-GDF*, mimeogr. Este estudio «interno» de la organización EDF-GDF no está en circulación. Dubost distingue cinco grandes métodos de intervención:

1. La investigación-acción (*action-research*), ejemplo: Lewin.
2. El cambio voluntario (*planned change*), ejemplo: Benne.
3 El socioanálisis (*social-analysis*), ejemplo: E. Jaques.
4. La intervención no directiva (*client-centered*), ejemplo: Rogers.
5. La acción descentralizada (enfoque más sociológico), ejemplos: Dubost y Palmade en el EDF-GDF.

del sector público o del sector privado, docentes, sacerdotes) no confundan las fantasías grupales con la realidad social. Política y técnicamente conscientes de la frontera, de los límites y contradicciones de su acción, no llevaron la crítica teórica hasta sus últimas consecuencias. Toda crítica interna es limitada por las implicaciones institucionales: conviene analizar antes que nada estas implicaciones como nos lo indicará Lapassade a partir de la función pedagógica del *training-group*.

6. La intervención pedagógica

I. La intervención en psicopedagogía

Modo de *intervención* en las organizaciones escolares, pero no modo de formación, la psicopedagogía es, según Robert Pagès,[1] «el estudio teórico y práctico de los comportamientos sociales implicados en los procesos de enseñanza, entendiéndose que estos ya no se reducen a las relaciones directas educador-educando: esta pareja es solo el elemento terminal de toda estructura escolar, cuyo encadenamiento colectivo es cada vez más largo y complejo». Esto nos introduce de lleno en una aproximación que recusa el nivel de enfoque habitualmente designado por la expresión «relación pedagógica» o «relación educador-educando».

La orientación «institucional» de Robert Pagès queda precisada de inmediato, a través de la importancia que atribuye al concepto de *demanda*: «Un rasgo característico de toda intervención consiste en el hecho de que esta responde generalmente a una demanda, la cual, por otra parte, puede ser momentánea o crónica (...) La demanda, o solicitación, exterior a la investigación es la característica básica de toda investigación aplicada». Y el autor distingue entre «demanda bruta» y «demanda elaborada». La «demanda documental», que requiere una «intervención mínima», tiene por finalidad colmar «*una laguna cognitiva del cliente sobre un tema referido a su acción en la organización*, mediante una información pertinente o ajustada».

La demanda es elaborada por amplificación o por profundización. Robert Pagès prefiere al concepto de «motivación», el de «finalidad», que tiene la ventaja de incluir en el análisis de la demanda no solamente todo lo irracional, sino también los elementos objetivos u objetivables como reglamentos, programas y coacciones.

1 R. Pagès, «Psychopédagogie sociale et intervention dans les organisations», en *Le Psychosociologue dans la cité*, París, Ed. de l'Epi, 1967.

Otro punto importante con respecto a la demanda es tener en cuenta el «agente» de donde proviene, y que no es sino un «subsistema de la organización», que proporciona a la intervención su apoyo o «basamento». Se reconoce aquí al elemento que corresponde al *staff*-cliente en el análisis institucional, tal como este será elaborado a lo largo de las páginas siguientes.

Dicho esto, Robert Pagès precisará la índole del objeto al que se aplica la intervención: organización o institución. De cualquier manera, ya no se trata de un grupo, aun cuando el campo de intervención momentáneo se reduce a un grupo; por ejemplo, al *staff*-cliente: «Aquí hay que oponer dos tipos extremos de organizaciones —indica Pagès—: las que tienen funciones estrictas (bien definidas y efectivas), y las que tienen funciones laxas (o poco definidas, o poco ligadas por la definición supuesta, o ambas cosas a la vez). Esta oposición delimita la dimensión de *funcionalidad*. La experiencia demuestra que ciertos organismos son muy poco convencionales en este sentido: los agentes no saben con certeza qué hacen en ellos, ni sienten forzosamente necesidad de saberlo (esto no significa, por supuesto que los individuos no tengan allí móviles o determinantes internos de sus comportamientos; la relación entre ambos aspectos de la situación es, en este caso, el objeto principal de la teleología). Se admite generalmente que esto es exactamente lo contrario de lo que ocurre en una empresa, organización funcional tipo, por oposición, sobre todo, a las organizaciones cuya justificación es tradicional, a menudo llamadas instituciones, de las cuales las escuelas serían un caso ejemplificador».

Esta larga cita tiene el mérito de definir la institución con referencia a los conceptos de función y de organización, y no con referencia a los grupos, como sucede casi siempre en pedagogía o en psicosociología. Según Robert Pagès, la dimensión institucional ya no es solamente una pura exterioridad o un obstáculo para la vida del grupo, sino que define el objeto mismo de la intervención. Además, permite distinguir entre organización e institución mejor que la sociología de las organizaciones. Aquí se vuelve a descubrir la función que cumple la transversalidad, en el sentido que da Guattari a este concepto, como se ha visto, y en el sentido que le atribuye también Tosquelles: «La historia del grupo comienza recién al constituirse el grupo mismo, y establece de lleno todas las relaciones de la transversalidad con los demás grupos que se desarrollan al mismo tiempo que él. Si la historia del grupo

se articula con algo preexistente a él, es en el nivel de la historia de la institución que le ofreció la oportunidad de nacer».[2] Según Robert Pagès, lo que ofrece oportunidad de nacer al grupo en tanto objeto parcial de intervención es el agente de la demanda. Según nosotros, es el *staff*-cliente o subgrupo instituyente.

Antes aún de poner con mucha fuerza el acento sobre las modalidades de «la transacción técnico-cliente» y sobre el problema de las relaciones entre investigación y valores investidos por el investigador, Robert Pagès suaviza la oposición entre organización e institución. La dimensión de funcionalidad «no deja de evidenciar que la funcionalidad estricta de la fábrica pertenece más al dogma o a la representación que a la realidad». Queda designado así el lugar que debe ocupar el nivel ideológico en el análisis institucional (aplicado tanto a las «organizaciones» como a las «instituciones»). Además —continúa Robert Pagès— en una escuela también hay programas, algo así como reglamentos de fabricación, y exámenes, algo así como controles de producción en algún punto determinado de la cadena o al final de esta. Sin embargo, hay que reconocer que la *docimología, modo fundamental de intervención psicopedagógica*, indica con su sola presencia la extrema levedad de estas coacciones sobre los diversos eslabones de la enseñanza».

Esta última observación tiene la gran ventaja de establecer con claridad un modo de intervención sobre el objeto institucional. La docimología, disciplina constituida por Piéron, está ya-ahí, a disposición del analista de las instituciones escolares. La presencia de esta disciplina puede disminuir los riesgos —propios de toda intervención— de hacer que «intervenga», además de una «respuesta» documental o técnica, el comprensible deseo del analista de difundir «su» propia verdad. Por último, los tres niveles de la institución, implícitamente definidos por Robert Pagès, nos reconducen a los tres momentos del concepto que fueron puntualizados varias veces en este ensayo:

a. Momento de la universalidad: la institución universitaria compensa su débil «funcionalidad» mediante una generalidad, una positividad que es más ideológica que práctica (*momento de la unidad positiva*).

2 F. Tosquelles, «Pédagogie et psychothérapie institutionnelle», *Revue de Psychotérapie Institutionnelle*, nº 2-3, 1966.

b. Momento de la particularidad: la institución universitaria deja amplio «margen» a la subjetividad, al empirismo, a la tradición, con respecto a las modalidades de aplicación de sus normas organizativas, así como a sus finalidades «universales»; su teleología está en «revolución» permanente, tanto en el plano del saber como en el del saber hacer; «los agentes no saben con certeza qué hacen allí», como señala muy simplemente Robert Pagès; la iniciativa individual, los talentos individuales, el carisma, cumplen allí una función esencial, aunque la organización parezca tener como vocación oponerse a ello.
Desde Tomás de Aquino a Freinet, la institución se alimenta de estos desviantes, después de haberlos condenado (momento de la negatividad, que estalla a veces con violencia en el nivel de la vida de los grupos, formales o no, instituidos o no, que son los lugares donde se transmite el saber).

c. Momento de la singularidad: la institución universitaria dispone, sin embargo, de una *organización*, análoga o isomorfa a la organización de la economía: no solamente en los programas y exámenes, sino en «instituciones» como la selección y la competencia (*momento de la unidad negativa*).

Hay un último punto indispensable para clarificar la demanda definida por Robert Pagès: ¿cuál es la diferencia entre el *conocimiento* del psicosociólogo y la *conciencia* que su intervención da al cliente? Robert Pagès admite haber «reforzado» un poco la oposición, y que «el verdadero problema de la conciencia no está resuelto ni mucho menos». Señala que en el grupo de base o seminario de formación no se realiza conocimiento alguno, y que la toma de conciencia del grupo corresponde a una «conciencia problemática»; pero la ansiedad producida por esta aproximación al saber «puede ser utilizada pedagógicamente para facilitar el conocimiento». Dicho de otro modo, la cuestión del análisis queda en pie mientras los criterios de validación permanezcan demasiado racionalizados (criterio de las sanciones oficiales; por ejemplo, el éxito en el examen), o demasiado intuitivos (por ejemplo, para Rogers, el hecho de que los estudiantes a quienes conoció le escriban varios meses después de una intervención). Dejando voluntariamente de lado el problema del análisis, Pagès tiene el mérito de subrayar con gran nitidez el marco teórico y los procedimientos técnicos que deben presidir obligatoriamente el trabajo del analista cuando se dispone a empren-

der una intervención. En este aspecto, responde en gran medida al interrogante que ocupa el centro del presente trabajo: ¿cómo instituir el análisis, cómo instituir una intervención asignando a este último término la significación ampliada de una operación que enfrenta un *staff* analítico con un grupo cliente o cuasi cliente (caso de la intervención pedagógica)?

II. Una concepción terapéutica

Las relaciones entre psicoanálisis y pedagogía dieron lugar a numerosos estudios, difíciles de situar con respecto a Freud. En efecto, Freud solo dedicó breves apreciaciones a esta cuestión fundamental. Sin embargo, no por ello dejó de percibir el interés que ofrece la pedagogía para el psicoanalista, ni el interés que el psicoanálisis presenta para el pedagogo. Diversas corrientes psicoanalíticas manifestaron luego una gran curiosidad por la pedagogía (por ejemplo, los adlerianos). Tomando uno entre muchos ejemplos, Zulliger afirma [3] que «toda la educación tiene como base la capacidad de fijación y de transferencia de los niños». O también: «¿Hay en educación otras relaciones entre maestros y alumnos que las relaciones afectivas individuales?». Esta última fórmula acerca curiosamente el punto de vista psicoanalítico al punto de vista psicosociológico.

El ángulo en que suele situarse el psicoanalista-educador no es propiamente psicoanalítico ni propiamente pedagógico. Es, como señala Zulliger, «de una mezcla de ambos». Se han visto surgir intentos de «paidoanálisis», de los cuales lo menos que puede decirse es que se dirigían en primer término a niños que la sociedad considera anormales (retardados, desviados, delincuentes, con problemas de conducta, débiles, etc.). Es como si el psicoanálisis, cuando se ocupa de educación, desdibujara las fronteras entre el niño enfermo y el adulto en ciernes, entre lo patológico y lo «normal», entre una práctica que consiste en curar y una práctica que consiste en favorecer la aculturación.

Quizás esta tendencia no sea la más criticable. El enfoque psicoanalítico de la educación, tanto en la enseñanza especial como en la normal, se caracteriza a veces por un supuesto según el

3 H. Zulliger, *Les enfants difficiles*, París, L'Arche, 1950.

cual el niño parece solamente sujeto a la fijación y a la transferencia. Se diría que, en la relación niño-adulto, el psicoanálisis sufre tal inflexión que se convierte en una técnica activa entre otras; es decir, en una nueva manera de ocultar las relaciones de dominación.

Esta desviación se explica, en parte, por el hecho de que la mayoría de los docentes que se interesan por el psicoanálisis no se han analizado. Cuando pueden trabajar bajo el control de psicoanalistas, parecen reunirse las condiciones para un verdadero estudio de casos. Sin embargo, además de que la pedagogía subestima entonces su dimensión colectiva —que es, no obstante, un dato de la situación escolar—, surge otro inconveniente: como el psicoanalista, en general, no tiene formación pedagógica, el enfoque psicoanalítico en educación tiende a escotomizar la especificidad del sistema de referencia pedagógico, que consiste en la *mediación del saber instituido*. Un aula puede asemejarse a un lugar terapéutico, pero con esta reserva: lo que está ya-ahí, instituido en el aula, es el saber, con sus modos de conservación, de representación, de transmisión, de control y de sanción. La demanda social que pesa sobre un lugar o un momento terapéutico es una demanda de ayuda, de protección, de maternazgo, de cura. Confundir ambas demandas solo es posible, en el límite, en las instituciones de *reeducación*, encargadas de restablecer en el niño los mecanismos fundamentales del aprendizaje.

Esta serie de reservas no exime de analizar en detalle el aporte *específicamente pedagógico* de la psicoterapia institucional. Las investigaciones de Tosquelles sobre los débiles profundos no pretenden tener ningún valor pedagógico general. Y las de Fernand Oury y Aída Vásquez se refieren a un contexto educativo del cual parece estar ausente la institución «saber»;[4] en cambio, la concepción «psicoterapéutica» de la pedagogía que sostienen nos interesa por el contenido que asigna al concepto de institución, y por la crítica que efectúa de la psicología de los grupos.

1. *La institución como instrumento pedagógico-terapéutico*

Las técnicas adoptadas del método Freinet ya no son únicamente técnicas activas, sino soportes, mediaciones. No tienen su

4 A. Vásquez y F. Oury, *Vers une pédagogie institutionnelle*, París, Maspero, 1967.

finalidad en sí mismas: permiten una organización del tiempo y del espacio educativos, a la manera del «esquema» del hospital psiquiátrico. A propósito del empleo que aquí se hace de las técnicas Freinet, señalemos que la psicoterapia institucional las ha usado y usa aún; pero si, en la primera etapa del movimiento (etapa de «socialización») estas técnicas eran consideradas socializantes por sí mismas, en la segunda etapa son, sobre todo, soportes del análisis. A esta evolución corresponde, de parte de los pedagogos que trabajan en vinculación con los psiquiatras, un alejamiento cada vez más marcado respecto de las doctrinas de Freinet, si no de sus técnicas. Y no es casual que los maestros agrupados alrededor de Fonvieille y Fernand Oury hayan generado una «disidencia» con respecto al movimiento de la Escuela Moderna (movimiento Freinet). De cualquier modo, los disidentes encontraron en el «consejo de cooperativa» una instancia capaz de asegurar, si no una autogestión de la clase (tendencia Fonvieille), por lo menos un control pedagógico y terapéutico de la misma (tendencia Oury).

En este contexto, el concepto de institución adquiere, por lo tanto, un doble significado: «¿Qué entendemos por instituciones?», preguntan Fernand Oury y Aída Vásquez. La simple regla que permite utilizar el jabón sin pelearse es ya una institución. El conjunto de las reglas que determina «qué se puede y qué no se puede hacer» en determinado lugar y momento, es decir, lo que llamamos «las leyes de la clase», son otra institución. Adviértase que la institución es aquí una regla «natural» de funcionamiento. El concepto es tomado entonces en su momento de universalidad. Basar la institucionalización de la clase en «lo que se puede y lo que no se puede hacer», en algo que es obvio, proviene de una visión todavía muy legalista y superyoica de las relaciones sociales.

El segundo significado: «Pero también llamamos "institución" a lo que instituimos: la definición de los lugares, momentos y estatutos de cada uno según su nivel de comportamiento, es decir, según sus posibilidades; las funciones (servicios, puestos, responsabilidades), los roles (presidencia, secretariado), las diversas reuniones (jefes de equipo, clases de nivel, etc.), los ritos que aseguran su eficacia, etc.». Aquí tenemos por delante la actividad instituyente del maestro («nosotros»), aunque los autores mezclen, refiriéndose por ejemplo a estatutos, lo que corresponde a su propio poder y lo que, determinado por un sistema exterior a la clase, puede recibir, a lo sumo, la garantía de su autoridad. La confusión entre au-

toridad y poder, entre instituciones de la clase e instituciones sociales presentes en la clase (implícitamente), entre lo que ya está instituido tanto para el maestro como para el alumno y lo que sólo el maestro instituye, es imputable, sin duda, a la polisemia del concepto de institución, tomado en su acepción durkheimiana más degradada.
Otro nivel de la institución, que en la psicoterapia institucional corresponde a la institucionalización por los enfermos mismos, aparece con el consejo de cooperativa, «piedra angular del sistema, ya que esta reunión tiene el poder de crear nuevas instituciones, es decir, de institucionalizar el círculo de vida común».
Resumamos. Para la tendencia de psicopedagogía institucional representada por Fernand Oury, las instituciones son un conjunto formado por tres elementos:

a. Técnicas activas transformadas parcialmente en soportes para el análisis.
b. Reglas de funcionamiento de la clase, creadas o legitimadas por el maestro.
c. Resultado de la actividad «instituyente» de la clase.

2. *Crítica de la psicología de los grupos*

Las cuestiones propias de una psicosociología del grupo-clase pueden plantearse a partir del consejo de cooperativa. Encargado inicialmente de administrar, bajo el control del maestro, el dinero necesario para la compra del material escolar y para las actividades recreativas, la cooperativa, al transformarse en «consejo» de clase, se convierte en un pequeño parlamento que se reúne periódicamente (suele hacerlo una vez por semana). La pedagogía «democrática» originada en Dewey y en otras tendencias —tales como la pedagogía libertaria— encuentra allí ocasión de desarrollarse plenamente. Como lo recordara con sensatez el plan Langevin-Wallon, el *self-government* es mejor soporte de una educación para el futuro ciudadano que todas las lecciones de moral o de instrucción cívica.
Sin embargo, el aprendizaje de las responsabilidades no es tan simple como nos invita a creerlo una visión idealista de las relaciones sociales. En tales condiciones, resulta comprensible que la principal crítica de Oury y Vásquez (que no es, por otro lado, más que una reiteración de las críticas emana-

das de la psicoterapia institucional) se refiera menos al enfoque de la clase en términos de grupo, que a la ideología grupista, optimista y «norteamericana» del no-directivismo rogersiano. La no-directividad es buena para los adultos, no para los niños, y menos aún para los niños traumatizados que son confiados a los maestros de la «enseñanza especial»: «Los hipercivilizados, hipermorales, los inhibidos sexuales o sociales —dicen con humor Oury y Vásquez— no pueden sino apreciar la permisividad del terapeuta, que en muchos casos bastará para curarlos». Y un poco más adelante: «La orientación no directiva es, sin duda, perfectamente válida para el adulto blanco, jefe de servicio no neurótico, y tal vez constituya una terapéutica muy eficaz para el «indefinible malestar de la mujer norteamericana» (alusión a las tesis de Betty Friedan en *La mística de la femineidad*).

Dejemos de lado las críticas tradicionales, según las cuales la no-directividad, psicoanalíticamente desviante, manifiesta un miedo «a lo inconsciente y a la sexualidad», una ingenuidad rousseauniana y un riesgo de «deslizamiento hacia la anarquía». Procurando demistificar el humanismo cándido de los rogersianos, Oury y Vásquez proponen volver a las preguntas que se plantean al educador y que están «cargadas de humanidad»: una pedagogía centrada en el grupo hace correr «el riesgo terrible de descuidar el aspecto individual».

La no-directividad «temporaria, ocasional, controlada» es un «instrumento como otro cualquiera». Este instrumento permite, por un lado, «demoler las estructuras de un grupo que pierde flexibilidad»; por otro, «atacar los sistemas personales de defensa que bloquean la comunicación entre los miembros de un grupo para provocar una regresión temporaria, si lo consideramos útil». Una vez más, el «nosotros» del maestro se cierne muy por encima de las cuestiones que Pontalis y otros sitúan como previas a todo análisis (institucional o no). ¡El pragmatismo del maestro contiene el saber absoluto, que le permite manipular las relaciones entre él y sus alumnos, entre la clase y el mundo exterior, según lo «considere útil»! Por lo demás, el «instrumento» se convierte, pocas líneas más adelante, en un «medicamento» que debe utilizarse con prudencia . . .

Según nuestros autores lo esencial en la psicología de los grupos es la dinámica de los grupos, como la entienden Lewin y sus sucesores. Pero habría que «repensar» la dinámica grupal para su empleo en pedagogía. Ningún pedagogo, por mucho que le entusiasme la psicosociología, ha dicho jamás lo

contrario. Y los escrúpulos que Oury y Vásquez manifiestan hacia la experimentación no controlada son muy aceptables: «No queremos correr el riesgo de provocar "actuaciones" irreversibles». El psicoanálisis, por lo tanto, sigue siendo indispensable si se quiere observar más allá de las apariencias, «delimitar el significado de las realidades que el lenguaje revela y encubre». Indica, si no una nueva teoría de la educación, al menos la dirección a tomar, que es, señalémoslo, la de una psicopedagogía, y no la de una pedagogía institucional, según la definición que dan de ella los autores: «un conjunto de técnicas, de organizaciones, de métodos de trabajo, de instituciones internas».

Psicopedagogía *in situ*, pedagogía activa y de grupo: así se caracteriza en definitiva —después de la crítica del concepto de grupo y de la ausencia de toda crítica del concepto de institución— la pedagogía institucional según Oury y Vásquez: «Tender a reemplazar la acción permanente y la intervención del maestro por un sistema de actividades, de mediaciones diversas, de instituciones, que asegure de manera continua la obligación y la reciprocidad de los intercambios, dentro y fuera del grupo».

Este programa refleja bastante bien las dificultades que encuentran los pedagogos para definir un campo específico para su acción. Si algunos no logran desprender su práctica de la psicología (justificando así las advertencias y las punzantes ironías de Oury y Vásquez), otros, como se ve, no logran desprenderse de un vago estructuralismo revisado por los psiquiatras. Porque, en suma, ¿qué significa «reemplazar una acción permanente y una intervención» del maestro por un «sistema»? ¿De qué acción permanente y de qué intervención es producto este sistema? ¿Del grupo maestro-alumnos? Seguramente no, ya que Oury y Vásquez no aceptan el concepto de autogestión. ¿Del maestro mismo? Pero entonces, ¿dónde está el «reemplazo»? ¿De las instituciones, en el sentido de reglas que están ya-ahí en la práctica social? ¿En qué momento se efectúa el análisis de estas instituciones, que caracteriza precisamente al análisis institucional? ¿Qué significa una noción como «reciprocidad de los intercambios», aplicada a una práctica cuya especificidad consiste en basarse en la existencia de un saber instituido? Semejante noción es una de las más discutibles, no solamente de la más «optimista» psicología de los grupos, sino de la etnología estructuralista y funcionalista. Por último, ¿quién instituye la «obligación» de intercambiar? ¿Se trata acaso de una de esas reglas universa-

les, comparables a la regla de prohibición del incesto o a «la simple regla que permite utilizar el jabón sin pelearse»? Finalmente, esta reflexión pedagógica se orienta hacia una tecnología de la educación. No se puede sino elogiar esto, señalando al mismo tiempo que «tecnicizando» el concepto de institución con el fin de hacerlo manipulable para cualquier propósito, se vuelve al pragmatismo de los culturalistas, pero a riesgo de transformarlo en ... un pedazo de jabón.

III. La educación negativa

El descubrimiento pedagógico en que se origina la dinámica de los grupos se alienó como resultado de una inversión que situó en primer plano al grupo, en detrimento de la formación. La ruptura indicada por Rousseau en el plano teórico (educación negativa) habría podido ser reencontrada dentro de una experimentación formativa si la teoría de grupo no hubiera tomado como objetivos el estudio de la vida en grupo y el aprendizaje de la vida en grupo (técnicas grupales): tal es precisamente la tesis que presenta Lapassade, como crítico de la dinámica de grupo y como pedagogo.[5] Para este autor, la utilización del pequeño grupo como *técnica* de formación es una posibilidad entre otras: esta técnica no cuestiona radicalmente la esencia de la pedagogía tradicional —lo que Robert Pagès, por ejemplo, designa con el nombre de «teleología de la educación».

«Cualesquiera que sean —declara Pagès— las variables así introducidas en el nivel de los objetivos, la situación consiste en que un "grupo" de participantes se encuentra con un *monitor* que se sabe monitor y que así es percibido por los demás: la situación está definida desde un principio como una relación de "saber" y de "no saber". Esto puede y debe ser cuestionado luego, pero ese cuestionamiento es la vida misma del grupo. *La esencia directiva de la pedagogía tiene y sigue teniendo vigencia* (...) *en la instauración de un T-group*». La nueva técnica de la pedagogía de grupo se inserta en el sistema de referencia de una tecnología de la educación, donde el directivismo sigue siendo el criterio principal, la archievidencia, el supuesto «positivo», lo que no hace falta pensar.

5 *Bulletin de Psychologie*, «Fonction pédagogique du *T. Group*», *op. cit.*

Esto explica que los sociólogos de la educación, como Passeron,[6] no puedan evaluar la «eficacia» y el «costo» de las técnicas de grupo sino en función de la presunta eficacia y del costo relativamente conocido de las técnicas tradicionales. Lo que no se percibe es la inversión —que Michel Lobrot califica con acierto de «copernicana»—[7] entre el sistema de referencia de la pedagogía positiva (influencia del adulto sobre el niño) y el sistema de referencia de la pedagogía negativa, que no es negación de la influencia de los adultos, sino instalación de un dispositivo donde esta influencia es analizada como tal, y no confundida con el principio de autoridad. En efecto, la esencia del directivismo, en educación, reside en la creencia de que el niño aprende solamente porque el adulto lo obliga a ello. Esta creencia, que contiene una dura verdad (lo que el niño aprende por ese medio es precisamente que el papel del adulto es un papel coercitivo), omite las demás influencias formativas. «Cada uno de nosotros —señalaba Rousseau [8]— es formado por tres tipos de maestro: la naturaleza, los hombres y las cosas» (por «las cosas», cabe entender la puesta a prueba del saber en la experiencia). «El discípulo en quien esas diversas lecciones se contradicen está mal educado, y nunca estará de acuerdo consigo mismo». En *El contrato social*, Rousseau amplía esta afirmación al plano de la sociedad, cuando dice que toda institución que pone al hombre en contradicción consigo mismo carece de valor.

En la actualidad se admite la observación de Rousseau, aunque no se quiera extraer de ella consecuencias pedagógicas. Tarde puso el acento en el papel que desempeña la imitación,[9] y Durkheim hacia el fin de su vida, admitió la fun-

6 J.-C. Passeron, «La relation pédagogique dans le système d'enseignement», *Prospective*, nº 14, titulado *Education et Société*, 1967.

7 M. Lobrot, *La pédagogie institutionnelle*, París, Gauthier-Villars, 1967.

8 J.-J. Rousseau, *L'Emile*, libro 1.

9 «Hay que cerrar los ojos [la acusación apunta a Durkheim] para no ver que, en los colegios mismos, la educación que los niños se dan libremente limitándose unos a otros, absorbiendo, por así decir, sus mutuos ejemplos, o incluso los de sus profesores, que ellos *interiorizan*, es mucho más importante que la educación que reciben y se les impone por la fuerza» (G. Tarde, *La logique sociale*, París, Alcan, 1895). Lo que Tarde no advierte es que la imitación actúa como otra forma de la coacción. Irritado por el formalismo de Durkheim, no quiere admitir que el control social suele operar en ausencia de toda «institución» en el sentido visible y morfológico del término. Malinowski ha subrayado con acierto el aspecto simbólico de las instituciones coercitivas en educación. «Muy a menudo —dice— el elemento de coacción

ción del grupo en la civilización; Bachelard habló de la «pedagogía de los compañeros»; Friedmann, refiriéndose a la influencia de los medios de comunicación de masas, mencionó una «escuela paralela» que en verdad los pedagogos, sobre todo a partir de Freinet, habían reconocido hacía mucho como la verdadera educación positiva, ya que la escuela instituida existía para *abrir* el niño a «la vida», y no para instituir una «clausura» entre la vida y los momentos educativos. Pero la observación de Rousseau va más lejos: «De esas tres educaciones distintas, la de la naturaleza no depende en nada de nosotros; la de las cosas, solo en ciertos aspectos. La educación de los hombres es la única que realmente dominamos, y aun así, lo hacemos solamente por suposición; porque, ¿quién puede aspirar a dirigir enteramente los discursos y las acciones de todos aquellos que rodean a un niño?».

La cuestión planteada es la del máximo control posible de los agentes de educación por el educador: la naturaleza, la experiencia y la práctica social constituyen esos agentes, por cuya mediación pasa todo proceso de aprendizaje. En vez de plantear en términos voluntaristas la necesidad de adquirir conocimientos, sería sin duda preferible adquirir los medios para controlar la adquisición efectiva de conocimientos. En vez de preguntarse: «¿Qué debe aprender el niño?», sería mejor preguntar: «¿Qué aprendió hasta ahora, y qué está aprendiendo ahora?». En vez de racionalizar la transmisión pedagógica hasta el punto de creer que un curso «dado» es un curso «recibido», sería mejor plantearse modestamente la siguiente pregunta sobre ese curso: «¿Qué le enseña "esto" (al niño)? ¿En qué aspecto el saber acumulado y formulado por el educador tiene posibilidad de convertirse en el saber del educando?».

El *T-group* podría reenseñarnos a formular en la práctica todas estas preguntas, que Rousseau supo enunciar hace dos siglos. Lapassade señala que la «verdadera» materia del trabajo, en el *T-group* como técnica educativa, es o debería ser la «forma» planteada desde el inicio como categoría constitutiva de la experiencia; esta forma instituida, que está ya-ahí, es una forma social, un modo de transmisión y de representa-

o violencia coercitiva se manifiesta en el momento de la formación y de los ejercicios, y no en el momento del castigo por infracción a la costumbre». Y entre los «instrumentos de educación coercitiva» que «completan la autoridad familiar o la sustituyen» cuando esta es «suave e indulgente», el autor cita, entre los primitivos, a «los compañeros de juego» (*Une théorie scientifique de la culture*, París, Maspero, 1968).

ción del saber: su nombre es el directivismo, como legitimación final de todo aprendizaje. Los partidarios del directivismo, incluso moderado, argumentan: hay cosas por saber, existen conocimientos positivos que no toleran ningún cuestionamiento. No se puede sino aprobar esto, pero haciéndoles notar que donde creen ofrecer una *solución* racional, no hacen más que indicar un *problema*, el problema de toda formación. Si fuera realmente una solución, ¿cómo se explicaría que el sistema de enseñanza funcione según el criterio del fracaso obligatorio, es decir, de la selección permanente, de la eliminación considerada como una institución cultural, situación que conduce a que solamente una ínfima minoría de alumnos y estudiantes finalicen los estudios emprendidos?

Según Lapassade, el *T-group* instaura la ruptura con respecto a la educación. Esta instauración *repite* la ruptura significada mediante el concepto de educación negativa, cuyo objeto consiste en «significar con claridad los supuestos fundamentales que rigen el ingreso del hombre en la vida». Contrariamente a lo que creen los pedagogos positivistas (y a su crítica sumaria del rousseaunianismo), la educación negativa no se basa en un postulado ciego. Su originalidad consiste precisamente en postular la necesidad de «significar con claridad»; *dicho de otro modo, de analizar lo que Passeron denomina «las condiciones institucionales y sociales»* de la formación, en lugar de «naturalizarlas» en nombre de un universalismo pragmático. Lo que para la educación positiva sigue siendo un punto ciego —es decir los obstáculos para la buena transmisión de los conocimientos— se convierte en punto de referencia y objeto de análisis para la educación negativa. Aquello que la educación positiva deja librado a la tradición, al empirismo, a la buena voluntad carismática del docente, a la arbitrariedad burocrática o institucional —es decir, todas las mediaciones entre el aprendizaje y la institución del saber (el saber instituido como indispensable)—, la educación negativa lo convierte en la «materia» de la pedagogía, mientras que las «materias» o «contenidos» (en el sentido habitual del término) se convierten en *formas* del saber instituido (y del saber exterior a la institución universitaria).

Hay que subrayar el lugar que ocupa el concepto de *negatividad* en toda teoría de la educación. Invocando tanto a las novelas de aprendizaje como a Hegel, Lapassade señala que, según este último (en la *Fenomenología del espíritu*) la verdad no es *reconocida* como tal por la conciencia sino a condición de no confundir su asunción con su enunciación. El

momento de enunciar un conocimiento positivo es de hecho, para su destinatario, un momento cargado de negatividad, ya que este nuevo saber se presenta a su conciencia como cuestionamiento, rechazo u olvido del saber (o no saber) anterior. Adoptando una expresión predilecta de Politzer, en todo desarrollo del conocimiento hay un *drama*, que se vuelve «fáustico», es decir, adquiere las dimensiones de la tragedia, solo mediante la institucionalización del fracaso. Pero siempre subyace en el aprendizaje fáustico aun si no opone visiblemente el Saber (el poder) a la Mujer (el amor), sus protagonistas son, de una u otra manera, el deseo de saber y el saber del deseo.[10] En uno de los momentos más «fáusticos» de la vida, la adolescencia (el otro gran momento fáustico es la entrada en la vejez), vemos que las clases, en los colegios secundarios, se estructuran según dos polaridades vividas (con más o menos fantasía) como antitéticas: por un lado los alumnos que se destacan en los estudios, los que dominan los temas difíciles; por el otro, los menos brillantes y los «vagos», libidinalmente más avanzados, al menos en el nivel de los roles institucionalizados por la tradición. «Me aplazaron en el examen, pero me fue bien con las chicas» se expresa complementariamente, entre los padres y los pedagogos, en: «Sale demasiado para pensar en sus estudios». ¡Cuántas veces, a pesar del puritanismo instituido, se oyen observaciones similares en las reuniones de evaluación! Que tales fenómenos sean percibidos nítidamente en el nivel de la pubertad no significa que no existan en el nivel de la infancia y que no prolonguen su acción en el plano de los estudios superiores. El deseo de saber, que no se confunde con las «motivaciones» para estudiar ni con la «demanda» individual o grupal, es, por otra parte, un elemento esencial en la práctica del docente mismo. La negatividad que Hegel admite en la educación familiar (el sentido común también la admite, pero no los padres en su fuero íntimo), hace que el joven, en determinado momento, deba abandonar su familia como institución de la formación, si quiere convertirse en instituyente a su vez. Ahora bien, esta negatividad actúa en todas las instituciones educativas, en todos los lugares y momentos del saber instituido. Esto es, en el fondo, lo que quiere indicar la

10 «Ya en el origen, todo deseo de saber se revela como la búsqueda de un saber sobre el deseo y, más precisamente, sobre el deseo del Otro» (P. Aulagnier-Spairani, «Le désir de savoir dans ses rapports avec la transgression», *L'Inconscient*, nº 1, 1957).

crítica dirigida por Lapassade a la utilización desvirtuada, «domesticada», que hacen de la técnica del *T-group* tanto la tecnología como la educación.
Es una crítica interna, ya que Lapassade considera las técnicas de grupo en su contexto original: el contexto de la formación en sentido amplio (*training*, más bien que *learning*). Es una crítica ultrista: en vez de reprochar a las técnicas de grupo ir demasiado lejos, les reprocha mantenerse al servicio de fines que, teóricamente, siguen siendo los fines de la pedagogía «positiva». Aparentemente, entonces, no se trata, en esta etapa, de una crítica en nombre de la dimensión institucional de los pequeños grupos. En realidad, el acento puesto en la relación con el saber, en tanto ella subsiste a través de la relación del grupo con el monitor, y el acento puesto en la negatividad propia de todo acto de formación, nos invitan a ver en la visión lapassadiana del *T-group* un análisis de la *institución del saber*, es decir, del saber en tanto instituye la relación grupal como relación asimétrica, y no como una pretendida transparencia relacional. Esto inclinaría entonces a decir que el saber cumple en el contexto grupal la función correspondiente a la *negatividad* en toda educación. Sin duda el hecho de que este saber se halle o no reglamentado en cuanto a sus fronteras, a sus modalidades de transmisión, de control, de sanción, introduce una diferencia importante entre el grupo de base (o cualquier otro tipo de pequeño grupo) y, por ejemplo, una división del colegio secundario. Empero, no es paradójico pretender que esta diferencia no es esencial, en la medida en que:

a. El *T-group* del que habla Lapassade es *T-group* restituido en el marco de la pedagogía oficial; la oposición que las autoridades pedagógicas o la institución en su conjunto manifiestan ante la introducción de esta técnica constituye todavía una variable que no se debe descuidar.

b. Por sobre todo, la formación es buscada cada vez más fuera de los lugares y los momentos del aprendizaje escolar, en los organismos de formación especial paralela o complementaria, en los cursos de actualización, etc. Ahora bien, estos nuevos lugares y momentos de la formación, aunque con demasiada frecuencia estén vinculados con una tradición de la organización escolar, producen una crítica en acto —implícita o explícita— de los modos de transmisión del saber utilizados en la Universidad. Y precisamente porque son la «res-

puesta» a una demanda de formación o a un deseo de saber reconocidos como tales, permiten que la problemática del saber y del no saber se manifieste con toda claridad.

En los grupos de estudiantes católicos que participan de una «sesión» de su parroquia estudiantil, la demanda de saber no se expresa, sin duda, como lo hace (o lo haría) en la facultad, en la familia o en las organizaciones habituales de la Iglesia. Pero la diferencia fundamental entre la situación de formación instituida por la Universidad y la situación de intervención propia de la sesión o del seminario práctico, no reside en que en el primer caso hay «cosas para aprender», mientras que en el segundo «no hay nada que aprender». Esta diferencia es real solamente en el nivel del *requerimiento social* del *staff*-cliente, que intenta resolver mediante el diálogo ciertas tensiones en el seno de la organización. La diferencia fundamental es más bien la siguiente: en la situación tradicional de formación, la *positividad del saber* es lo que legitima el sistema de los estatutos y funciones, de los procedimientos, y «resuelve» metafóricamente los problemas surgidos del enfrentamiento entre la práctica técnica y la práctica social de la educación; en la situación de intervención (de la cual el *T-group* no es más que un símbolo provisional), la *negatividad del saber* es lo que revela, detrás de las legitimaciones, racionalizaciones y confusiones de la «positividad», las condiciones reales de acceso al saber.

Precisemos. Por «condiciones reales» de acceso al saber entendemos que la pedagogía negativa ya no pone de relieve, la índole universal del saber, como lo hace la educación positiva, sino su índole eminentemente problemática para cada individuo. Es en el momento de la singularidad, en el momento de la experiencia personal, cuando Wilhelm Meister descubre, no el conocimiento total, universal e inmediato, sino la manera de alcanzar los conocimientos particulares por y para los cuales está constituida su personalidad singular. Este movimiento acompaña una revisión, un cuestionamiento que puede presentarse como un rechazo y una negación absoluta; negación del saber suficiente o instituido como tal por la familia, la escuela, la Iglesia, la empresa capitalista, es decir, negación del momento de la universalidad del concepto de saber; y negación de determinados saberes fragmentarios, organizados, dispensados por la especialización universitaria, es decir, de ciertos saberes particulares destinados a otras individualidades singulares.

El esquema hegeliano de los tres momentos del concepto basta para indicar que el momento de la particularidad no es más que un momento —indispensable—, y que su articulación con los otros dos es necesaria si se quiere evitar el autodidactismo permanente, el saber de aficionado y otras formas del autismo intelectual. Pero esta articulación no es posible sino a partir del momento de la particularidad; si se descuida este momento *negativo*, se corre el riesgo de producir «cabezas bien llenas» que no tendrán siquiera el consuelo —reservado a una época pasada— de creer que esta «plenitud» es la de la universalidad.
Tal es la primera etapa de la crítica pedagógica que Lapassade dirige a la psicología de grupo. Queda por ver de qué manera su elaboración de la psicología institucional constituye una crítica al mismo tiempo más externa y más epistemológica de la psicosociología como conocimiento defectuoso de la institución.

IV. La pedagogía institucional

En el momento en que el libro de Michel Lobrot [11] se presenta como un alegato detallado contra la ideología directivista, la obra de Lapassade *Groupes, organizations, institutions* [12] formulará, en la medida de lo posible, las bases de una pedagogía institucional.
En primer término, la teoría de grupo, reinstalada en su contexto histórico, es examinada tanto desde el punto de vista de la intervención como de la formación. «El psicosociólogo —dice Lapassade— es ante todo la persona que, mediante su práctica, *instituye* en la sociedad un determinado campo de la palabra. Hay que partir de esta evidencia inmediata que, sin embargo, no ha sido articulada hasta ahora». En las partes siguientes se intenta dicha articulación: es imposible abordar el problema de los grupos sin hablar de las organizaciones y las instituciones. En la segunda parte se estudian, por lo tanto, «las organizaciones y el problema de la burocracia»; esta última recibe una nueva definición «modernista» en función de los cambios ocurridos en la sociedad durante la últi-

11 *La pédagogie institutionnelle.*
12 G. Lapassade, *Groupes, organisations, institutions*, París, Gauthier-Villars, 1967.

ma fase de la sociedad industrial. En la parte siguiente se abordan «las instituciones y la práctica institucional».
Antes de reseñar ciertas concepciones sociológicas y políticas de la institución, Lapassade indica la doble definición del concepto: por un lado, «grupos sociales oficiales: empresas, escuelas, sindicatos». Por otro, «sistemas de reglas que determinan la vida de esos grupos». La cuestión consiste en saber cómo el psicoanálisis y la antropología llegaron a modificar el contenido del concepto elaborado por los sociólogos. Al respecto, Lapassade formula una observación fundamental:

«La universalidad del complejo de Edipo significa que la estructura universal de la institución del parentesco está presente en la vivencia individual. Nuestro inconsciente está instituido».

Después de este planteo, el análisis de grupo no puede ser sino un análisis institucional. «La práctica psicosociológica trabaja con las instituciones, pero siempre a través de los grupos que hablan: la palabra de la sociedad pasa por esos grupos como palabra reprimida, ideologizada, censurada por las instituciones». También aquí, entonces, las instituciones son la negatividad actuante en los grupos. Pero, ¿no equivale esto a postular grupos sin instituciones y una palabra social no reprimida, una «palabra plena» anterior a la institución del lenguaje, que en algo evoca el «lenguaje primitivo» de los gnósticos? De hecho, la institución es la negatividad solamente en el sistema de referencia del grupo. Por el contrario, el grupo y el individuo son la negatividad en el sistema de referencia de la institución. El lugar que ocupa el individuo en las jerarquías, su estatuto, su grado de integración y de participación, su envolvimiento institucional: de estas variables depende estrechamente el lugar que él asigna a la negatividad. Sea de ello lo que fuere, Lapassade distingue tres fases en la evolución del concepto de institución:

a. En la época de Hegel y Marx, la institución es sinónimo de sistema jurídico.
b. En la época de Durkheim, se convierte en el objeto de la sociología.
c. Actualmente, «con el estructuralismo», el concepto sufre una profunda modificación, «vinculada con las prácticas institucionales que se desarrollan en los dominios de la psiquiatría, la pedagogía y la psicosociología».

Por consiguiente, la pedagogía institucional se define en primer lugar, como análisis de las instituciones escolares. Lapassade distingue entre instituciones externas e internas:

a. Instituciones internas: incluyen, por un lado, las reglas interiores del establecimiento; por otro, «el conjunto de las técnicas institucionales», tales como el consejo de cooperativa.
b. Instituciones externas: incluyen las reglas exteriores al establecimiento y a la clase, los programas, instrucciones, circuitos de autoridad, distribución del personal según jerarquía, «burocracia pedagógica», etcétera.

La pedagogía institucional es, por lo tanto, el método que consiste en distribuir, mediante un análisis permanente de las instituciones externas, el margen de libertad en el cual el grupo-clase podrá autoadministrar su funcionamiento y su trabajo, y asegurar su propia regulación mediante la creación de instituciones internas.
Tal orientación supone un análisis de la institución en términos de poder. Por eso no sorprenderá ver que la no-directividad cumple la función de técnica privilegiada con vistas a suprimir, o a poner en evidencia, la identificación entre el poder del maestro y el poder de las instituciones. No olvidemos que la pedagogía tradicional se apoya en esa misma identificación o, mejor dicho, en su explotación. La pedagogía institucional, por el contrario, pretende favorecer la socialización, permitiendo que en la medida de lo posible los educandos instituyan su organización, y haciéndoles tomar conciencia de las coerciones institucionales, sociales, que condicionan su aprendizaje.
Muchos de los problemas suscitados por la pedagogía institucional han sido examinados a propósito de la teoría de los grupos, y también de lo que Oury y Vásquez denominan, por su parte, pedagogía institucional. La cuestión de las relaciones entre grupo e institución, y el problema de la autogestión, exigen todavía algunas observaciones.

A. *La dialéctica de los grupos, de las organizaciones y de las instituciones.* El título mismo del libro de Lapassade recuerda la «génesis ideal» propuesta por Sartre.[13] En la última parte de su estudio, Lapassade toma del modelo sartreano

13 J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.

los elementos de una dialéctica que debería proporcionar, si no un modelo operativo, una descripción de lo que ocurre en una clase.
Desprendiéndose de la *serie*, el *grupo en fusión* pasa por la etapa del *juramento* que lo constituye y le confiere al mismo tiempo una *organización*. La organización impulsa al grupo hacia la *fraternidad-terror*, y se desliza a su vez hacia la *institución*. Al término de la génesis, la institución cobra rigidez, reniega de la efervescencia de las primeras etapas y se extingue en lo *práctico-inerte*. El hombre vuelve a quedar serializado . . . He aquí la «génesis ideal», según Sartre:

Grupo en fusión → Organización → Institución
Serie → Juramento → Fraternidad-terror → Práctico-inerte

Aunque critica el fetichismo de grupo, Sartre parece tomar las nociones de grupo y de institución de un lenguaje sumamente empírico. Los momentos de la génesis ideal corresponden más a la historia «épica», ideológica, de los grupos, tal como la viven y dicen sus participantes, que a un desarrollo temporal real. Por lo demás, Sartre reconoce que estos momentos no suceden de acuerdo con un orden regular. Pero el verdadero problema consiste en saber desde qué punto de vista la génesis ideal tiene alguna posibilidad de coincidir con el grupo como objeto de conocimiento. Al respecto, Sartre distingue entre dos tipos de conocimientos: el «conocimiento silencioso» del grupo por sí mismo, y el conocimiento del grupo por los organizadores, o «estructura-armazón», producto de la razón analítica y ya no de la razón dialéctica. Queda así descartado el único conocimiento que correspondería al abordaje de un objeto preciso: el conocimiento a través del análisis en situación. Reducido por un lado a la conciencia confusa de su ser como fantasía, y por otro al conocimiento burocrático con que satisface a la jerarquía, el grupo sartreano experimenta las dos situaciones del grupo-objeto sin alcanzar el estatuto del grupo-sujeto.
Además, la génesis ideal tiene el efecto de situar la negatividad del grupo a la vez «aguas abajo» y «aguas arriba»: serie e institución, no obstante, son dos negaciones diferentes del grupo. La primera puede tener las apariencias del grupo: es el reino de la cantidad, de la yuxtaposición *anónima* de unidades que pueden ser designadas solo de manera casi zoológica, mediante las clasificaciones del sexo, la edad aproximada, la vestimenta, el tipo físico o el color de la piel. La serie,

es la cola en la parada de ómnibus, y es también la multitud urbana, la multitud cotidiana, que el acontecimiento puede convertir en una multitud en el sentido en que Le Bon utiliza el término: «grupo» gigantesco y fláccido, invertebrado, pero terriblemente vigoroso, con sus núcleos grupales (estados mayores de dirigentes), su organización (servicio de orden interno en una manifestación) y su vocación por la universalidad (expresada por las consignas, los carteles, el silencio, la ocupación del espacio urbano y del espacio institucional, la resistencia pasiva, el *acting-out*, el enfrentamiento con la fuerza pública, etc.) que lo convierte en actor político durante las jornadas calientes de la historia. La serie es el grupo en potencia, la materia prima del grupo, su negatividad en suspenso, siempre lista para disolverse en la indiferenciación del individualismo.

La institución puede también asemejarse al grupo: se habla de grupo instituyente, de institución-grupo, de grupo institucionalizado. En Sartre, el juramento, la organización, la fraternidad-terror, parecen impulsar ineluctablemente al grupo hacia su negación, que sería la institución. Y lo que subsistiría de grupal en una institución (por ejemplo, las reuniones semi-informales de la «base» en un partido organizado, las relaciones casuales durante un congreso), es cada vez más marginalizado, y hasta «folklorizado», a medida que lo serio de la institución se refugia en los órganos centrales de decisión, en las «altas esferas del aparato», generando la burocracia, lo práctico-inerte.

Señalemos, sin embargo, que los grupos que mueren al pasar a la institución no tienen gran cosa que ver con los grupos que pueden nacer de la serie. Sartre mezcla dos situaciones: la situación «caliente», el acontecimiento puro, donde la multitud, la serie, puede transmutarse en grupo, en organización, en institución; y la situación cotidiana en que los grupos se forman, se incrementan, se renuevan, disminuyen y mueren, como resultado de operaciones que nada tienen que ver con la génesis ideal sartreana. Lo que existe antes del grupo, en general, no es la serie, sino otros grupos, y también instituciones. Un acto instituyente interviene para «acomodar» en un nuevo grupo a individuos ya pertenecientes a otros grupos segmentarios; en el caso más simple, este acto instituyente es la presentación de los estatutos de una asociación, la constitución de la asociación con sus modalidades de ingreso. Pero también es, en la esencia misma del grupo, la organización o la institución, el llamado implícito o explícito, permanente-

mente lanzado, a ingresar en él (p. ej., en una iglesia, un partido, un club deportivo).
La cola en la parada del ómnibus no entra en la dialéctica de los grupos, salvo que se produzca un acontecimiento que no es aquel para el cual se constituyó como serie: normalmente queda fuera de toda dialéctica, fuera del tiempo histórico, ligada al *tiempo condicionado* (intermedio entre tiempo de trabajo y tiempo libre), a la espera de una epifanía prevista y garantizada por las instituciones: la llegada del ómnibus.
De igual modo, en el ceremonial religioso y/o laico de las principales manifestaciones de la existencia particular (bautismo, matrimonio, entierro), hay que distinguir entre ceremonial de fiesta y ceremonial de duelo: en el primer caso, se invita normalmente a los participantes, quienes, aunque no se conozcan todos, se integran y forman un grupo. En el segundo caso, todos pueden concurrir; nadie está «invitado» en particular (aun cuando se hayan enviado participaciones), y los presentes permanecen en la serialidad durante toda la ceremonia. Aquí, por lo tanto, la etapa serial no conduce a la etapa grupal. Mientras que en el bautismo o el casamiento el marco institucional no es más que un pretexto para la sumación «maníaca» y alegre (no todos los participantes tienen obligación de ir a la iglesia y/o al registro civil), en el caso de las exequias sólo el marco institucional de la ceremonia (en la iglesia y/o en el cementerio) presta una consistencia efímera a una concurrencia heterogénea y melancólica.
La institución sartreana no entra sino muy débilmente en una dialéctica de los grupos, ya que es menos instituyente que instituida, funciona casi exclusivamente como pura negatividad de grupo y se asemeja mucho a lo práctico-inerte. Finalmente, el esquema sartreano es «dialéctico» solamente en sus extremidades, en sus partes más «blandas»; allí donde una sociabilidad moribunda (lo práctico-inerte) confluye con una sociabilidad en potencia (la serie). Por el contrario, entre el grupo y la organización, entre la organización y la institución, parece haber una sola dialéctica: la curva de la entropía, de la extinción del vínculo social. Por consiguiente, el modelo de Sartre no proporciona una explicación completa de lo que sucede dentro de los grupos naturales. El ciclo sartreano reproduce el itinerario de la conciencia hegeliana, pero es el de la conciencia desdichada. Esto lleva a Lapassade a subrayar una de las articulaciones del modelo, a «reinyectar» Rousseau en Hegel: el momento del *juramento* se convierte en momento del *contrato social,* momento de la *autogestión.*

B. *La autogestión pedagógica.* Según Lapassade, el momento del juramento es «la negación de la dialéctica en el corazón mismo de la dialéctica». Es el momento de la *afiliación*, «el comienzo de la humanidad», cuando «todos somos hermanos», dice Sartre. Y agrega: «Somos hermanos en cuanto, después del acto creador del juramento, somos nuestros propios hijos». Reaparece aquí la paradoja rousseauniana que, en el caso de un pueblo, consiste en hacerse instituyente cuando todavía no está constituido, ya que es el acto instituyente «creador» lo que lo constituye como pueblo. En el momento del juramento, los individuos se convierten en sus propios hijos: esto evoca, en cierta medida, los resabios homosexuales de la fusión sentimental en Rousseau, de la multitud según Le Bon y según Freud y, en general, la nostalgia grupista. Esta generación espontánea, que omite la diferenciación sexual, nos recuerda que en el *training group* el grupo se impone como una especie de madre eterna, mientras que el monitor o líder responsable sólo está allí para servir de padre provisional, antes de ser devorado por la madre. Por último, los miembros del grupo no solo son hijos de sí mismos, sino que engendran a su madre cuando esta es amenazada por el padre malo o por los malos hijos. «*Figlia del suo figlio*» (hija de su hijo): esta inscripción grabada en el templo positivista del barrio del Marais, en París, recuerda que, ya para Auguste Comte, *el vínculo social se constituye mediante una filiación que se opone al vínculo sanguíneo y la alianza sexual*; su esposa-madre (formada por tres figuras: su amante ideal, su madre y su ama de llaves) «descendía» de él, en el sentido de que ella debía su existencia simbólica, eterna, al fundador de la filosofía positiva.

El aspecto misterioso, homosexual, del juramento, proviene de que, según Sartre, no es institucional, aunque «funda la institución». Acto mágico, transhistórico, en cuyo transcurso la dialéctica parece adormecerse antes de reiniciar su funcionamiento. Momento de la transgresión y de la apuesta.

De hecho, este «poder difuso de jurisdicción», de donde emana el juramento, es institucional. Lo que Sartre no ve —porque su concepción de la institución es, como en la mayoría de los filósofos y sociólogos, la del derecho objetivo— es que un juramento, un contrato, una decisión de autogestión, no son simplemente acontecimientos singulares, productos de voluntades particulares, sino que algo en la sociedad preexiste para hacerlos posibles. Si el juramento, el contrato, la autogestión, no son acontecimientos puramente fantaseados, la filiación tie-

ne que provenir de otra cosa que los hijos. Para que el juramento, el contrato y la autogestión sean *actos*, comienzos reales (es decir, rupturas reales con un «antes» y con las previsiones anteriores de un «después»), es necesario que el grupo venga de alguna parte, de otra parte que la imaginación de sus miembros, aunque esta desempeñe un papel fundamental en la operación. El grupo tiene «padres» que no son el monitor-padre, ni el grupo-madre. Estos padres son las instancias que han adjudicado el tiempo y el espacio, los sistemas de pertenencia, las referencias, los proyectos y los actos, para reunir en un nuevo conjunto los *segmentos* de conjuntos anteriores: son las instituciones.

En estas condiciones, ¿cuál es el sentido de la autogestión como momento de la actividad instituyente del grupo? No es, por cierto, el sentido de un juramento, un contrato, una comunión de corazones y espíritus, un consenso ideal que confunde las voluntades particulares en una voluntad general. La demanda del grupo-clase no es demanda grupal sino en la imaginación del maestro; no es demanda grupal sino en tanto las voluntades particulares pueden alienarse en un consenso que, en última instancia, es *demanda del maestro*. Todas las críticas dirigidas a la técnica de la autogestión se apoyan en la siguiente comprobación: la autogestión es la anarquía, es decir, el dejar hacer de las voluntades particulares, controladas y/o manipuladas por algunas voluntades particulares (del maestro, de los dirigentes), que se sitúan de manera singular como instituyentes. Para que la autogestión ya no sea negación pura y simple de las instituciones (momento de la particularidad enfrentada a la universalidad de la institución como pura negatividad del grupo), hay que desplazar el momento de la autogestión. *El momento de la autogestión se sitúa en el momento de la singularidad, de la unidad negativa del grupo, cuestionada siempre, ya sea por la universalidad de la institución, ya sea por la particularidad de las interrelaciones grupales.*

El maestro «abarca» estatutariamente los tres momentos del concepto de institución:

a. Universalidad: posee la autoridad conferida por un saber (status).
b. Particularidad: como individuo, encarna una o varias instancias parentales (roles).
c. Singularidad: tiene el poder de organizar el trabajo de los demás.

Por consiguiente, la autogestión se sitúa en el momento de la organización, entendiéndose con ello el control del proceso de simbolización en el que entra la base material de la institución-clase o escuela: recursos tecnológicos, vínculos con la economía, etc. Desde el punto de vista de la pedagogía tradicional, en una perspectiva carismática y directiva, organización y simbolización son «propiedad privada» del maestro. Pero, ni el status oficial ni los roles implícita o explícitamente asumidos justifican semejante confiscación, a menos que se piense, como es propio de la concepción carismática, que el saber del maestro le permite también sondear el inconsciente y la voluntad. Lo que el maestro «sabe», más por las expectativas atribuidas a su función y a su propia demanda que por un saber positivo, es que los alumnos tienen deseo de saber. En cambio, ignora qué saben estos de su deseo. Deducir de tal o cual comportamiento, a partir de un guestaltismo primario, una «pereza», una «mala» o «buena» voluntad, etc., es propio del psicologismo más abstracto. En verdad, el maestro se encuentra ante una zona desconocida, un blanco semántico, un punto ciego formado por el juego de los deseos (los de los alumnos, y su propio deseo). En cuanto a las pulsiones y lo imaginario (las «afinidades», etc.) del grupo, no las controla, porque su saber no abarca la transversalidad de aquel. En cuanto grupo de trabajo (momento de la organización), la clase no es una materia virgen que la palabra y la mirada del maestro puedan organizar, como en el primer día de la Creación. Un desviante, alumno desaplicado o con problemas de conducta, o cualquier otro miembro del grupo, se comunica tan bien como el maestro, o mejor, con el deseo y la fantasía del grupo: *cada uno tiene su parte, y todos la tienen por entero.* Esta famosa fórmula, aplicada por Hugo al amor materno, se aplica doblemente aquí: en el nivel de la sustitución del ideal del yo por un objeto exterior (el maestro), y en el nivel de la mutua identificación de los individuos (los alumnos mantienen celosamente su «igualdad» fraternal ante el maestro). La estructura libidinal del grupo, que actúa en el momento de la particularidad, se halla igualmente presente en los otros dos momentos, a los que sobredetermina (así como es sobredeterminada por ellos; es lo que hace que nunca se pueda hablar de un nivel «psicológico» puro de los grupos). En el nivel de la organización (momento de la singularidad), los «dos tipos de vínculo» social con que Freud compone la estructura libidinal, deben ser considerados en igual medida que la infraestructura material de la clase o la habi-

lidad organizativa del maestro. Este último, aun cuando nada parece resistírsele, no organiza una serie ni lo práctico-inerte: organiza una «materia» ya organizada o en curso de organización, como puede verificarse con el sociograma. Tras la fachada de la organización oficial más coherente y directiva existe una «organización» latente, informal o clandestina. La técnica de autogestión no puede consistir sino en sacar a luz esta organización (en el sentido más activo del término), no para confiar el aprendizaje a las delicias y a las trampas del espontaneísmo, sino, al contrario, para poder controlar esta potencia siempre disponible del vínculo social.

«Cada uno tiene su parte» significa que los miembros del grupo no pueden dejar de *tomar parte* en la vida del grupo: la ideología de la participación, convirtiendo a esta última en una especie de deber, olvida comprobar que lo que procura inducir ya existe. Para el maestro, evidentemente, toda la cuestión reside en no identificar su deseo, su imagen de la participación (su «asunción» o «asignación» de «partes») con el deseo de los demás y con el reparto ya efectuado por el grupo.

Tomar su parte supone que ya se es beneficiario de un reparto previo, que ya se participa de otros repartos: la transversalidad reside en la conciencia confusa de pertenecer a un todo que nos vuelve semejantes a los demás y, por lo tanto, susceptibles de estar siempre presentes en nuevos repartos del botín entre «semejantes». La pertenencia, próxima o lejana, objetiva o imaginaria, o bien simbólica es el criterio de la participación. Para estar en condiciones de participar hay que poseer ricas pertenencias; para poder dar, hay que poseer.

La acción del maestro no se apoya en la universalidad (imaginaria) de su saber, ni en la particularidad (manipuladora) de su función en la estructura libidinal, ni en la singularidad (abstracta) de su poder de decisión. Se apoya en la puesta en acción de este triple descubrimiento:

a. Su saber es problemático, es un no saber, porque el maestro sabe que lo sitúa en una relación negativa con los demás saberes. *De allí la no-directividad.*

b. Su función en la estructura libidinal del grupo es equívoca, porque el sistema de parentesco simbólico, que la intrusión del maestro desordena y ordena a la vez, no lo autoriza, salvo imaginariamente, a asumir tal función y no otra: padre autoritario, madre protectora, amigo o hermano «semejante». *De allí la autogestión.*

c. Su estatuto en el sistema institucional es ambiguo: servidor de lo instituido y encargado de una función instituyente a la vez. No muy bien integrado en el «sistema», su deber consiste en hacer participar a los demás en instituciones, prácticas y valores que se le escapan. Envuelto en una red de sistemas de pertenencia y de referencias segmentarias, se ve llevado a escotomizar la conciencia de su transversalidad para autonomizar e hipostasiar clericalmente su institución: la escuela. Su relación con las demás instituciones es una de las menos inmediatamente observables. Su destino es el desconocimiento, la ingenuidad política. *De allí el análisis institucional.*

La autogestión de la tarea, y el análisis permanente de esa autogestión *en el sistema de referencia de la institución*: he ahí el proyecto que la pedagogía institucional propone a fin de tener en cuenta los tres «descubrimientos» que acabamos de resumir.

7. Hacia la intervención socioanalítica

I. La situación analítica

La psicoterapia y la pedagogía son los dos sectores más avanzados de la investigación y de la experimentación en análisis institucional. La psicosociología y el psicoanálisis manifiestan ciertas preocupaciones, ciertas direcciones de investigación que convergen con las teorías institucionales de los psiquiatras y pedagogos. No obstante, al hablar de intervención socioanalítica —es decir, de una aplicación del análisis institucional en la práctica de los grupos, colectividades u organizaciones—, una fuerza invencible parece llevar a establecer un paralelo con la intervención psicosociológica, o aun con la encuesta en el terreno de la sociología de las organizaciones. Ahora bien, así como no se justificaría reducir el análisis institucional a un método de terapia y/o de pedagogía, tampoco debe identificarse el modo de intervención socioanalítica con modos de intervención anteriores. No se trata, sin embargo, de disimular la función que cumplen las teorías y las experiencias psicosociológicas en la búsqueda de un nuevo método. Cualquiera que sea la crítica que se pueda dirigir a la teoría de las organizaciones, no es menos evidente que cualquier esfuerzo encaminado a superar esa teoría implica trabajar, en cierta forma, con el concepto de organización. En cuanto al psicoanálisis, no cabe duda de que, sin él, la crítica del positivismo sociológico seguiría siendo tan teológica como la crítica positivista de la teología por Auguste Comte.

Ante todo, entonces, hay que tratar de definir las condiciones *teóricas* de la intervención socioanalítica. Con ello se evitarán, parcialmente al menos, las confusiones y reducciones que amenazan a todo nuevo método. Este riesgo es normal, si se recuerda, con Hegel, que la crítica radical de una tesis es, ante todo, reconocimiento de dicha tesis, y que oponer un concepto a otro concepto es participar en el trabajo de análisis de este último.

En segundo lugar, se intentará delimitar las condiciones *prác-*

ticas de la intervención socioanalítica. Por condiciones prácticas entendemos, por un lado, todo aquello que determina el lugar del analista (individual o colectivo) en la situación de intervención, el estudio del puesto de trabajo analítico; y por otro lado, la técnica de investigación, es decir, la aplicación concreta de los datos teóricos contenidos en el método.

El análisis institucional engloba por ahora un método de conocimiento inductivo, que se sitúa junto al análisis funcional, estructural y estructural-funcional, y junto a diversos modos de análisis económico, político, etc.; también engloba, más específicamente, un modo de análisis en situación más cercano a la terapia psicoanalítica. En el primer caso, se trata de un análisis de gabinete, inspirado más o menos directamente en intervenciones o investigaciones de campo. En el segundo caso, es una intervención institucional analizada como tal. En esta dualidad se puede encontrar ventajas, o lamentarla. De cualquier manera, solo la intervención en una situación permite un verdadero socioanálisis.[1] El análisis de gabinete puede aportar materiales, favorecer la aproximación activa a la situación, contribuir a su dilucidación teórica, sugerir modos de evaluación y criterios de validación. Tiene la desventaja de poner al sociólogo, psicólogo, economista o teórico político en

1 Ya se ha visto (5, IV) en qué consiste el socioanálisis según Van Bockstaële: análisis de los grupos naturales centrados en el concepto de grupo. El término «socioanálisis» es mucho más antiguo. Moreno reivindica su paternidad en *Psicoterapia de grupo y psicodrama* (1932). En el sentido de psicoanálisis aplicado a grupos, instituciones, ideologías, Amar se refiere a él en 1950, en «Introduction à la socioanalyse», *Revue Française de Psychanalyse*, nº 2. Constituye otro dominio socioanalítico el «psicoanálisis» retroactivo, *post mortem*, de personalidades políticas o artísticas: mientras que Freud se interesó en el «caso» del presidente Wilson, René Lafforgue, por ejemplo, psicoanaliza a Rousseau, Robespierre y Napoleón un siglo y medio después de morir sus «clientes» (en *Psychopatologie de l'échec*). La herencia de *El porvenir de una ilusión* o de *El malestar en la cultura* se percibe mejor en una clase de obras que se remiten a una antropología psicoanalítica; macropolíticas a veces (p. ej., *Psychanalyse de la situation atomique*, de Fornari, París, Gallimard, 1969), se aplican con mayor frecuencia a situaciones coyunturales, a crisis sociales inesperadas (en algunos estudios sobre la crisis de mayo-junio en Francia se intentan reducciones del tipo «rebelión contra el padre»). Por último, aunque ciertas formas de intervención psicosociológica pueden ser calificadas como «socioanalíticas» (*social analysis* de Elliot Jaques), sin duda es exagerado evocar, como Roger Bastide, una «sociología psicoanalítica» lindante con el psicoanálisis aplicado, la «psicología colectiva» o «de masas» y la antropología. Sería más correcto hablar de «fenomenología social», como Monnerot.

la situación cómoda y desarraigada a la vez del «sabio» o del «experto».
Por consiguiente, no separaremos el análisis de la intervención, para señalar bien que el sistema de referencia del análisis institucional está determinado estrictamente por la presencia física de los analistas en cuanto actores sociales en una situación social, y por la presencia material de todo el contexto institucional.
¿Qué es lo que permite construir una situación analítica?

a. Una hipótesis.
b. Los instrumentos de análisis.

a. *Una hipótesis*

Mediante análisis en situación que no se confunden con los «juegos de la verdad» de la psicosociología ni con «la higiene social» de la sociología de las organizaciones, es posible descifrar las relaciones que los grupos y los individuos mantienen con las instituciones. Más allá de las racionalizaciones ideológicas, jurídicas, sociológicas, económicas o políticas, la dilucidación de estas relaciones pone de relieve que el vínculo social es, ante todo, un acondicionamiento del no saber de los actores respecto de la organización social.

b. *Los instrumentos de análisis*

Residen en un conjunto de conceptos articulados como sistema de referencia del análisis institucional.

1. *Segmentaridad. La unidad positiva* de todo agrupamiento social se apoya en un consenso o en una regla exterior al grupo, o en ambos a la vez. El consenso puede ser el del sentido común, el de la solidaridad «mécanica» u «orgánica», el de la creencia común, etc. El reglamento puede estar más o menos interiorizado o ser vivido como coerción pura, según se trate de un reglamento elaborado por la colectividad o aceptado por ella, o también impuesto por una parte de esa colectividad. En todos los casos, la unidad positiva del agrupamiento, lo que le da su carácter de formación social (es decir: le confiere una forma, determinaciones morfológicas observables), funciona a la manera de la ideología. Desde ese punto de vista,

todo agrupamiento es una comunidad con intereses convergentes. Tiene algo de sagrado y de intocable.
En el extremo opuesto a esta visión ideológica, la acentuación de las particularidades de los individuos que componen el agrupamiento produce la *negación*, a veces absoluta, de la idea misma de comunidad. La unidad positiva del grupo, de la organización, de la colectividad étnica o política, es destruida por el peso de la negatividad cuando esta última toma la forma del individualismo o del nihilismo, cuando se consideran irreductibles los intereses o las características individuales.
Es posible considerar un sobrepasamiento de la primera concepción, que sea, a la vez, una negación de la primera negación. Se considera entonces que la existencia de los agrupamientos es innegable, pero que estos poseen una *unidad negativa*. Más allá de la unidad abstracta de la ideología universalista, y más allá de la extrema división basada en las particularidades individuales, se advierte que la unidad de los agrupamientos observables es pluralista y heterogénea. Los individuos yuxtapuestos no constituyen un agrupamiento: lo que da su unidad a la formación, y su forma al agrupamiento, es la acción recíproca, y a menudo oculta, de una multitud de grupos fragmentarios en el interior del agrupamiento. Los individuos no deciden en abstracto vivir o trabajar juntos, pero sus sistemas de pertenencia y sus referencias a numerosos agrupamientos actúan de tal modo, que pueden constituirse nuevos agrupamientos, agregándose así a los sistemas de pertenencia y de referencia ya-ahí que al mismo tiempo niegan en diversos grados, puesto que los sistemas de pertenencia y de referencia anteriores entrañan, en general, oposiciones y criterios exclusivos, los cuales, sin embargo, son obligados a fundirse en la multitud de diferencias. Este carácter singular de los agrupamientos detectado por la intervención socioanalítica, toma el nombre de segmentaridad.
Notemos que la pluralidad de grupos reales más o menos visibles, reconocidos y declarados, que componen un determinado agrupamiento, no se confunde con la pluralidad de los «subgrupos» que la psicosociología desentraña en el aquí y ahora del análisis. Sin embargo, estos «subgrupos» contingentes no carecen de vínculos con los grupos de pertenencia y de referencia que existen en el agrupamiento (o fuera de él, funcionando así como grupos de no pertenencia, o como grupos de referencia exterior). Por ejemplo, un subgrupo de «jóvenes» se refiere a una clase de edad que en la sociedad global es percibida menos como una pertenencia universal y na-

tural que a la manera de un grupo segmentario que establece relaciones de dependencia y relaciones agonísticas con el grupo de los «viejos».

2. *Transversalidad.* La ideología grupista (en los pequeños grupos) o comunitaria (en las grandes formaciones sociales como el partido, la Iglesia, la nación, etc.) tiende a construir la imagen ideal del grupo monosegmentario, de la coherencia absoluta, producida por una pertenencia única y omnipotente, que relega al segundo plano todas las demás. El «grupo» —cualquiera que sea su volumen y su historia— se contempla narcisísticamente en el espejo de la unidad positiva, excluyendo a los desviantes, aterrorizando a aquellos de sus miembros que abrigan tendencias centrífugas, condenando y a veces combatiendo a los individuos y grupos que evolucionan en sus fronteras. Este tipo de agrupamiento que rechaza toda exterioridad es un primer caso de grupo-objeto.
Un segundo caso de grupo-objeto está constituido, a la inversa, por los agrupamientos que no se reconocen a sí mismos ninguna existencia efectiva, fuera de la que les confieren instituciones o agrupamientos exteriores a los que se asigna la misión de producir las normas indispensables para el grupo-objeto, y de controlar y sancionar el respeto o la falta de respeto hacia esas normas exteriores. Si el primer caso de grupo-objeto es el de la banda o la secta, el segundo es el de agrupamientos definidos por el lugar que ocupan en la división del trabajo y, por consiguiente, en las jerarquías de poder. La estrategia de la secta o de la banda consiste en someter al adversario, o simplemente al vecino; la de un grupo totalmente dependiente consiste en «someterse» ante las instancias superiores (o lo que las reemplaza), y en compensar este sometimiento mediante una racionalización de la polisegmentaridad absoluta, es decir, del individualismo. Mientras que la secta mantiene constantemente abierta la herida de su ruptura institucional con respecto a la sociedad, y la banda no ve en la sociedad más que un riesgo de desbandada, el personal de un establecimiento de enseñanza o de una pequeña empresa ocupa todo su tiempo en desbandarse y en conjurar cualquier amenaza de separación entre él mismo y la imagen de la autoridad *instituida.*
En los dos casos de grupo-objeto que se acaba de evocar,[2] hay

2 El aporte de Guattari sobre estas nociones de grupo-objeto, grupo-sujeto, transversalidad, fue resumido antes, 4, III.

negación de la transversalidad constitutiva de todo agrupamiento humano. Se puede entonces definir la transversalidad como el fundamento de la acción *instituyente* de los agrupamientos, en la medida en que toda acción colectiva exige un enfoque dialéctico de la autonomía del agrupamiento y de los límites objetivos de esa autonomía. La transversalidad reside en el saber y en el no saber del agrupamiento acerca de su polisegmentaridad. Es la condición indispensable para pasar del grupo-objeto al grupo-sujeto.

3. *Distancia institucional.* El grupo del tipo «secta» mantiene, a fuerza de terror o de autismo, una distancia entre él y la acción de las instituciones; procura eludir el control de estas y desdeña las posibilidades que ellas ofrecen para la acción social. Por el contrario, el grupo del tipo opuesto a la secta (digamos, el grupo-objeto B) identifica en demasía su acción, su funcionamiento y hasta su existencia, con la influencia de las instituciones: entre estas y el grupo-objeto A, la distancia *pretende ser* infinita; entre estas y el grupo-objeto B, la distancia *pretende ser* nula. En la realidad extremadamente diversa de los grupos-objeto de diferente tipo, y de aquellos que aspiran al estatuto de grupo-sujeto, se definirá la distancia institucional como el componente objetivo y subjetivo de la conciencia que los actores tienen de su no integración, de la insuficiencia de sus sistemas de pertenencia y, sobre todo, de la falta de transversalidad en la acción del agrupamiento determinado al que pertenecen. Objetivamente, tanto el «proyecto» paranoico del grupo-objeto A como el «proyecto» depresivo del grupo-objeto B manifiestan una aceptación del vacío social, del alejamiento cada vez más considerable con respecto a las bases racionales de la acción. En ambos casos, sin embargo, la subjetividad cumple una función determinante, ya que a menudo condiciona la evaluación que hace el actor en cuanto al grupo que encierra posibilidades privilegiadas para su acción. Por último, también debe tenerse en cuenta la subjetividad cuando se trata de las evaluaciones de un «cliente» con respecto a la distancia institucional de los agentes de quienes depende su existencia. Por ejemplo, un enfermo evoluciona en función de las imágenes que se forja sobre las distancias institucionales respectivas del jefe de la sala y del terapeuta, imágenes que en parte se apoyan en el poder administrativo y la presencia continua del primero, así como en la presencia periódica y el no-poder administrativo del segundo.

4. *Distancia práctica.* Max Weber vincula dos hechos fundamentales para la comprensión del análisis institucional: por un lado, el alejamiento creciente con respecto a la base racional de las normas institucionales; por otro, el alejamiento creciente con respecto a las bases racionales de las técnicas.[3] Dando a «técnicas» un significado que abarque el conjunto de las operaciones e instrumentos utilizados como medios en la práctica social, se hablará de distancia práctica para designar esa forma del no saber referente a la función del sustrato material de todas las instituciones y de la organización social. Como lo sugiere Malinowski, no hay institución sin sustrato material: paradójicamente, la antropología cultural confluye aquí con la teoría marxista y la crítica marxista del derecho. El momento de la singularidad del concepto de institución tiene como contenido, no solamente la organización en el sentido de sistema de decisión y de poder, sino también la organización material, el componente tecnológico y el entorno físico. De este modo, el «acondicionamiento doméstico» (es decir el ordenamiento, la administración o el *management* de la infraestructura económica) es el momento organizativo y tecnológico del matrimonio y de la familia, así como el «hogar» es el momento de la universalidad. Las instituciones estatales poseen una organización material compuesta de arquitectura y ecología terroristas, sin olvidar lo que ha llegado a ser su privilegio casi exclusivo: la fuerza armada. La base material de las instituciones eclesiásticas y ceremoniales (para adoptar la clasificación de Spencer) parece menos evidente, ya que el factor económico, aunque cumple una función muy importante, queda disimulado, y además se inviste de carácter simbólico a muchos objetos y procedimientos materiales. Pero la materialidad inherente a los símbolos nunca surge con tanta evidencia como en la institución de las fiestas, que la sociología reduce a veces a «ordenamientos» de la ideología o de la mitología. Por último, la importancia de la distancia práctica que separa los individuos y los grupos de las instituciones, se manifiesta a propósito de los medios de comunicación, información y aculturación. Los instrumentos de comunicación que han invadido nuestra vida cotidiana y sirven de soporte para los mensajes de las instituciones establecidas, son para nosotros cada vez más misteriosos en cuanto a su fabricación, su funcionamiento y, sobre todo, su costo y sus

3 M. Weber, «Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive», en *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965.

modalidades de venta.[4] Weber evocaba el ejemplo de dos instrumentos de comunicación: la moneda y el tranvía. Se podría agregar el teléfono, el transmisor, el grabador, la radio, la televisión, el cine, el automóvil, el avión, el cohete . . .
Los dos sectores donde hizo su aparición el análisis institucional están particularmente marcados por la inextricable mezcla entre lo económico y lo simbólico en su sustrato material. La psicoterapia institucional nació de una rebelión contra las técnicas somáticas utilizadas en las terapias tradicionales: desde el electroshock al «chaleco de fuerza» quimioterapéutico. Los psiquiatras, en cambio, advirtieron la función que cumple el entorno hospitalario, la ecología, como soporte de fantasías y como medio que los enfermos utilizan para reestructurar su universo mental y social. La distancia social, o lo que la psiquiatría social designó como el «vacío social» de la enfermedad mental, son el resultado de una distancia institucional que el aislamiento del hospital reduce casi a una distancia práctica, a un exilio con respecto al sistema de objetos tal como este funciona en la vida corriente.[5] Este exilio, claro está, produce desórdenes y racionalizaciones en las fantasías, similares a los que experimentan los verdaderos exiliados, obligados a reconstruir sin cesar, con una pérdida cada vez mayor de los términos de referencia reales, el mundo de su vida anterior. Es comprensible entonces que el psiquiatra procure analizar este símbolo, revelado por la distancia práctica, de la separación entre el individuo y su deseo.
En la institución escolar y, en general, en las instituciones donde se manifiesta una función formativa, la pedagogía institucional nació a su vez de una crítica referida tanto al uso hecho del sustrato material como a la organización del sistema de enseñanza. Las técnicas educativas surgidas del movimiento Freinet eran ya una impugnación del espacio educativo, de las técnicas corporales, de la relación con los objetos presentes o no en el aula. Por la influencia de Rogers, la pedagogía no directiva insistió en el reordenamiento del grupo maestro-alumnos; este grupo dispuso los pupitres «en círculo» para facilitar el intercambio y, sobre todo, para simbolizar la muerte del curso magistral, no sin encontrar numerosas resisten-

4 Esto conduce a empresas comerciales que enarbolan el estandarte de la cooperativa de compra y la «participación» a buscar el contacto con los clientes para revelarles el secreto de la comercialización: «Decimos con mucha franqueza la verdad sobre los aparatos que vendemos» (*Contact*, órgano informativo de la FNAC, nº 101, julio de 1969).
5 J. Baudrillard, *Le système des objets*, París, Gallimard, 1968.

cias, provenientes tanto de los alumnos y los maestros como del mobiliario escolar y del personal de maestranza. Por último, la pedagogía institucional tomó por objeto el conjunto del espacio educativo, para develar allí los símbolos de la burocracia escolar, símbolos a su vez del sistema social represivo: las modalidades de ingreso y egreso, la distribución de locales, la ausencia de ciertos canales de comunicación y la singularidad de los canales existentes, etc., todo lo cual ha servido y sirve de soporte al análisis del sistema institucional como fundamento invisible e inconfesado de la «educación». Este análisis permitió mostrar cuán poco adecuadas eran las instituciones educativas —y las instituciones en general— para su función oficial de formación. Más allá de la función educativa surgió como en palimpsesto la sociedad misma, es decir, la sociedad pretendidamente «instituyente».
En tales condiciones, se comprende la importancia que tiene el concepto de distancia práctica para el socioanálisis, o sea, para el análisis institucional aplicado en lugares y momentos de la práctica social que no son la educación ni la terapia.

5. *Implicación institucional.* Habiendo considerado la distancia institucional como la divergencia entre la acción y sus bases racionales, se llamará «implicación institucional» el conjunto de las relaciones, conscientes o no, que existen entre el actor y el sistema institucional. La segmentaridad y la transversalidad actúan en el sentido de especificar y modificar las implicaciones de cada uno de ellos, mientras que la ideología procura uniformarlos.

6. *Implicación práctica.* También aquí se trata de un corolario de la distancia práctica. Si esta última mide la divergencia del actor con respecto a la base racional de las técnicas, la implicación práctica indica las relaciones reales que este mantiene con lo que antes se denominó la base material de las instituciones.
La implicación institucional y la implicación práctica abarcan muchos niveles. Adoptando los conceptos que Henri Lefebvre aplica al «análisis dimensional»,[6] distinguiremos:

7. *La implicación sintagmática.* Es la implicación inmediata que caracteriza la práctica de los grupos, «la articulación

6 H. Lefebvre, *Le langage et la société*, París, Gallimard, cap. VII, «Le code tridimensionnel. Esquisse d'une théorie des formes».

de los datos disponibles para la acción» (Lefebvre). Estos sintagmas sociales, que son los grupos efímeros o permanentes, pequeños o grandes, nos presentan las relaciones interpersonales. También se habla a veces de la dimensión psicosociológica del análisis institucional, pero es sabido que aquí se trata, en realidad, de un momento del concepto de institución, el momento de la particularidad. La dimensión grupal es importante, pero no se la debe aislar; no constituye el referencial del análisis. En los fenómenos grupales, debe verse la manifestación de la instancia negativa de la institución.

8. *La implicación paradigmática.* Es la implicación mediatizada por el saber y por el no saber acerca de lo que es posible y lo que no es posible hacer y pensar. Una serie de oposiciones y de homologías, de antónimos y de sinónimos, regula sin cesar las acciones. Cuando se denomina «sistema» al eje paradigmático de la lengua, se subraya el aspecto de clasificación, tan propio del sentido común como de la ideología elaborada o del saber científico. Entre la rústica taxonomía del ama de casa que clasifica y reclasifica indefinidamente su mundo y el mundo mediante los códigos de su educación, sus prejuicios, su práctica social (de mujer, de esposa, de madre, etc.) y, por otro lado, la taxonomía erudita del biólogo o del sociólogo, se advierte una diferencia de grado, no una diferencia de naturaleza. El miembro de la tribu bororo y el etnólogo, el ama de casa y su vecino culto, el alumno y el maestro, el obrero y el patrón, producen ordenamientos más o menos primitivos de su saber sobre la naturaleza y sobre la sociedad. En todos los casos se trata, según la expresión de Lefebvre, de «la explotación reflexiva de lo adquirido».

9. *La implicación simbólica.* Es la implicación que más se expresa y menos se piensa. Es el lugar donde todos los materiales gracias a los cuales la sociedad se articula dicen, además de su función, otra cosa: la sociabilidad misma, el vínculo social, el hecho de vivir juntos, entenderse y enfrentarse. Uno de estos materiales privilegiados es el sistema de parentesco simbólico que rige el ordenamiento y desordenamiento de una colectividad grande o pequeña, a partir del momento en que una organización y determinadas finalidades la constituyen como tal. Visible sobre todo en el pequeño grupo, el sistema de parentesco simbólico —tal como vimos al referirnos a Freud—, sobredetermina de hecho los grandes agrupamientos, por intermedio de esos eslabones articulados del vínculo

social que son las pequeñas unidades efímeras o permanentes que sirven de contexto a nuestra vida cotidiana: familia, lugar de trabajo, reunión privada o pública, etc. Otro material privilegiado de la implicación simbólica es la materialidad de la institución. Más adelante se precisará este punto, a propósito del analista y del analizador.

10. *La transferencia institucional.* Este concepto, tomado de la psicoterapia institucional, no significa tanto una especie de colectivización y exposición de la transferencia como una nueva concepción del análisis en cuanto intervención institucional, y del analista en cuanto actor social que se implanta en una situación social. Decir que la estructura de la organización, y ya no solamente determinado individuo que ocupa un lugar singular dentro de la estructura (el patrón, el médico, el analista, es objeto de transferencia por todas las personas vinculadas con esa organización, significa de hecho reconocer como algo esencial en la vida de la organización la existencia de una implicación diversificada, según la clasificación antes propuesta. La aplicación institucional simbólica ofrece especialmente la posibilidad de analizar los fenómenos de transferencia. Mientras el análisis permanece en la etapa de decodificación de las implicaciones paradigmática y sintagmática, el contenido de la transferencia es, sobre todo, el de la demanda o el requerimiento de intervención. La implicación sintagmática apunta al momento de lo imaginario (fantasía del grupo); la implicación paradigmática concierne al momento de lo real (la seriedad de la tarea, el reino de la necesidad). Entre ambos tipos de implicación surgen forzosamente algunas oposiciones. La implicación P supone una referencia y una reverencia dirigida a los códigos y reglamentos establecidos, mientras que la implicación S valoriza la ley del grupo, el consenso, el rechazo imaginario de toda obediencia. Sin embargo, dentro del grupo cliente del socioanalista, la oposición surge o es reforzada por la presencia de este, representante más o menos imaginario de un supercódigo, un reglamento de reglamentos, un metalenguaje o un infralenguaje más o menos conocidos.
La oposición entre el *staff*-cliente (grupo directivo que encargó la intervención) y el grupo-cliente (conjunto de los clientes), o sea, la oposición capital entre dirigentes y dirigidos, no es la única que hace surgir la dialéctica entre lo instituyente y lo instituido. Hay que tener en cuenta asimismo la intrusión de elementos eminentemente perturbadores de la organización en el plano del sistema de parentesco simbólico:

los analistas. Al poner en juego la estructura del grupo-cliente en su conjunto, la presencia de los analistas pone al mismo tiempo en evidencia la estructura oculta o tácita de la organización. Las relaciones institucionales comienzan a ser dilucidadas por el simple desordenamiento de la estructura.[7] Dicho de otro modo, el análisis instituye una crisis en las instituciones, y una crisis de las instituciones es una forma de análisis; un análisis en crisis.

De la situación analítica, tal como es definida aquí, puede decirse que se aparta de lo que es, o de lo que quisiera ser, la situación de análisis definida por otros tipos de intervención: el psicosociólogo o el sociólogo de las organizaciones tienden a condenar esta característica esencial del análisis institucional. Es evidente, sin embargo, que la «provocación», si la hay, no es inducida artificialmente, sino que es inherente a las finalidades explícitas del método.

No obstante, la situación analítica no es todo el método. Lo dicho sobre el lugar que ocupan los analistas en la transferencia institucional permite adivinar la función de la contratransferencia institucional. Más en general, las condiciones prácticas de la intervención de uno o de varios analistas deben ser especificadas, desde un punto de vista abiertamente ergológico, es decir, teniendo en cuenta el puesto de trabajo del analista en la estructura de la institución-cliente, definida por su organización y por el desordenamiento que la situación analítica introduce en esa organización.

II. La contratransferencia institucional del analista

El concepto de *provocación emocional* utilizado en psicología social [8] se aplica al analista, a desviantes o a dirigentes capaces de revelar el grupo a sí mismo mediante una especie de *acting-out* controlado, que puede ir del cuestionamiento radical a la manipulación afectiva. Tanto el campo de intervención como el campo de análisis de este tipo de provocación

7 «La estructura no es el simple principio de la organización exterior a la institución; en forma alusiva e inversa, la estructura se halla presente en la institución misma, en la reiteración de estas presencias ocultas sucesivas se puede descubrir el principio de la dilucidación de instituciones (N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968).

8 K. Lewin, *Psychologie dynamique*, París, PUF, 1959.

son siempre el pequeño grupo. En el caso de la crisis real o potencial desencadenada por la institución del análisis institucional, hablaremos de *provocación institucional*, en una primera acepción, para designar el desplazamiento de lo instituido por parte de la acción instituyente del analista. En una segunda acepción, veremos más adelante que la provocación institucional se refiere también al analizador.

Intervenir, dice el diccionario, es «tomar parte en un debate ya entablado entre otras personas». El gran problema para el interviniente —se llame sociólogo, psicólogo, socioanalista, asesor, experto, etc.— reside en comprender que interviene en una situación de conflicto latente y que, cualquiera que sea el sistema de valores y de modelos culturales de los clientes, será percibido a la vez como médico y como intruso.

Esto expresa la dificultad que se experimenta para captar el lugar del analista en la división del trabajo. Para que haya situación analítica (seminario o sesión, según se acentúe la formación o la intervención), hace falta, por un lado, una demanda de la organización o de la colectividad-clientes; por otro, es necesario que en el mercado haya existencia de analistas y organizaciones de analistas. La demanda —difusa o precisa— se referirá a determinado tipo de intervención (sociológica, psicológica, económica), y después a determinado método de análisis. Por último, en función de la imagen proporcionada en el mercado, la elección señalará determinado analista o determinado equipo dependiente de una organización de analistas.

De estas comprobaciones triviales, pero muy significativas para las partes interesadas, se desprenden conclusiones que contribuyen a establecer la regla fundamental del analista:

1. El analista, cuya función consiste en inmiscuirse en una división del trabajo ya-ahí, instituida entre los miembros de una colectividad-cliente, ve su puesto de trabajo definido en cuanto a su contenido y delimitado en cuanto a sus prerrogativas mediante la demanda de intervención, en el momento en que esta se convierte en requerimiento y contrato de intervención. El saber operativo que el analista posee o se le atribuye cumple un papel relativamente débil en el establecimiento de los criterios ergonómicos del análisis: así como el cliente del psicoanalista puede saber tanto como su analista sobre la ciencia freudiana, los clientes del psicosociólogo o del sociólogo bien pueden estar correctamente informados acerca de los últimos resultados de la sociología o la psicosociología. El

saber particular del analista no llega a pesar decisivamente en el establecimiento de sus criterios ergonómicos hasta que dicho analista se convierte en empleado permanente de la organización. Desde ese momento, ya no altera —salvo al comienzo— la división del trabajo instituida. Su trabajo queda institucionalizado y entra en relaciones directas con todos los demás puestos de trabajo que coadyuvan a las finalidades de la organización.

2. En el desplazamiento de la división técnica y social del trabajo que el análisis introduce, la mediación más expresiva y, al mismo tiempo, la más oculta, es la relación financiera que establece el analista con la organización-cliente. El analista es pagado por el cliente, o por una institución de la que el cliente depende. Pero, ¿quién es el verdadero cliente? ¿Los miembros de la organización que han formulado una demanda difusa de intervención, sin saber muy bien a qué tipo de análisis o de analista confiarse? ¿El *staff*-cliente, compuesto por los directivos de la organización, que ha formulado el requerimiento, discutido el contrato, negociado en nombre de todos determinada modalidad de intervención? ¿O aún todos los que pagan? Pero ocurre con frecuencia que no todos pagan, o que los honorarios del analista los pagan directamente los «responsables» de la organización, o que las diferencias de status de los clientes son tenidas en cuenta para un cálculo según ponderaciones más o menos objetivas. Puede ocurrir incluso que los honorarios de los analistas no se establezcan de manera clara o definitiva en el momento del contrato, y que este sea tácito. Dentro del *staff* analítico puede haber igualmente diferencias de status, y una parte más o menos importante de los honorarios puede corresponder a la organización analítica, repartiéndose el resto entre los analistas. Por último, no es insólito que esta cuestión de los honorarios sea ignorada por una parte del grupo-cliente, y/o considerada como no significante en la intervención (véase el cuadro de págs. 276-77).
Lo más grave sería, por fin, que el analista mismo descuidara, subestimara o se negara a tener en cuenta este material del análisis o tecnificara el problema reduciéndolo a una discusión cuantitativa sobre las tarifas de las organizaciones competidoras.

3. La cuestión de las bases materiales de la intervención no puede sino remitir a la cuestión más general de las bases

Cuadro práctico de algunas intervenciones socioanalíticas experimentales en cuyo transcurso ha sido elaborado el análisis institucional.

Fecha	Lugar	*Staff*-analítico	Grupo-cliente	*Staff*-cliente	Demanda	Requerimiento	Modalidades de pago a los analistas
1967 (julio)	Tours 1	G. Lapassade R. Lourau	Parroquia estudiantil: estudiantes de Tours (18 personas)	Capellanes y algunos estudiantes	*a.* Sesión habitual *b.* Empleo del tiempo libre *c.* Iniciación a la sociología	Problemas de coordinación y administración	Gastos de trasporte y estadía
1967 (octubre)	Tours 2	G. Lapassade R. Lourau J. Coreille J. Maréchal	Parroquia estudiantil y seminaristas (30 personas)	*Idem*	*a. Idem* *b. Idem* *c.* Iniciación al «socioanálisis»	*Idem*	*Idem* Además: trascripción de las sesiones grabadas
1967 (septiembre)	Hendaya	G. Lapassade R. Lourau	Parroquia universitaria: mayoría de docentes de la región parisina (40 personas)	Equipo de laicos de Corbeil y sacerdotes (capellanes, teólogos)	*a.* Sesión habitual *b.* Empleo del tiempo libre *c.* Actualización teológica y pedagógica	Información y coordinación sobre cuestiones pedagógicas	Gastos de trasporte y estadía

1968 (noviembre)	París	R. Lourau	ISE (Instituto de Ciencias de la Educación): educadores, docentes, psicólogos (10 personas)	2 o 3 líderes, el principal de los cuales es amigo del analista	Consulta, animación, regulación	Ayudar a decidir sobre la organización definitiva del ISE	Honorarios fijados a partir de una discusión en sesión, con el conjunto del grupo-cliente
1969 (mayo)	París	E. Enriquez (como miembro de la ARIP) R. Lourau	ICP (Instituto Cultura y Promoción): animadores culturales de París y del interior (20 personas)	El responsable nacional y dos responsables parisinos	Seminario anual: intercambio de opiniones entre coordinadores que trabajan aisladamente o en equipos dispersos	Información y formación para la autogestión como técnica educativa	Honorarios fijados de antemano entre el *staff*-cliente y el analista, miembro de la ARIP

materiales de la institución analítica. El análisis es una institución: esto significa que el recurso a los analistas como intervinientes externos, efímeros o periódicos, y pagos, es legitimado por el reconocimiento de cierto consenso y de cierta reglamentación respecto de este intruso, de este provocador institucional que es el analista. La institución del analista en intervención tiene su universalidad: el socioanalista, al igual que el psicosociólogo o el sociólogo de las organizaciones, entra en la categoría general de los «expertos» a quienes se recurre en el nivel de las colectividades (economista, médico del trabajo, etc.). La particularidad del socioanalista y de las profesiones que le son más afines consiste en actuar en un campo de análisis sociológico o psicosociológico. Por último, la singularidad de la institución analítica reside en el hecho de que aquel sólo puede ejercer verdaderamente su actividad en situación de intervención, es decir, deslizándose en una división del trabajo de la que normalmente está excluido (salvo, como se ha dicho, bajo la forma de sociólogo o psicólogo «asesor», regularmente a sueldo de la organización que lo emplea de manera permanente). Aparentemente, el analista no tiene que rendir cuentas a nadie: es «patrón a bordo después de Dios», según la fórmula ingenua de un célebre psicoanalista. En verdad, esas cuentas que supuestamente debe rendir sólo a sí mismo o a Dios forman parte de las «cuentas» de la organización-cliente. El dinero que recibe debería permitirle abordar la difícil cuestión de la contratransferencia institucional.

4. Lo que interviene en la situación analítica, lo que analiza el campo delimitado por la demanda del cliente y por los conceptos del analista, no es una palabra aislada, científicamente legitimada por el saber o los títulos; es, en primer término, la dilucidación de las relaciones establecidas entre los clientes y sus respectivas instituciones, entre los clientes y el analista y por último, entre el analista y las instituciones. Si bien las dos primeras relaciones conciernen a la transferencia institucional, la tercera no es la única referida al analista. La segunda de estas relaciones también lo alcanza, ya que si los clientes «transfieren» a él, a su vez él «transfiere» a los clientes. Se advierte entonces que la contratransferencia institucional resulta de dilucidar: *a*) la respuesta que da el analista a los clientes en función de las diferenciaciones del «trabajador colectivo» según status, edades, sexos, razas, etc.; *b*) la respuesta que da el analista a la organización cliente como institución, inscripta en un sistema singular de instituciones; y

c) la respuesta que da el analista a las transferencias de su propia organización analítica, o de la organización que «cubre» su equipo desde un punto de vista deontológico y/o desde un punto de vista metodológico e ideológico.

La dilucidación de estas diferentes relaciones transferenciales y contratransferenciales es lo que más falta en intervenciones inspiradas por la sociología de las organizaciones y aun, algunas veces, por intervenciones psicosociológicas. La ausencia o la insuficiencia de dilucidación produce, ya sea una intervención «salvaje», ya sea una intervención en función de reaseguro. En el primer caso, se toma la provocación institucional como un fin en sí, en nombre de cierto irracionalismo y hasta cierto nihilismo. En el segundo caso, donde la ideología reformista solicita la intervención de manera ciega, no explicitada, la provocación institucional es rechazada en nombre de un racionalismo que, sin embargo, se sabe «limitado» y «subjetivo».[9] El medio de evitar ambos tipos de errores consiste en adoptar como regla fundamental de la intervención el análisis permanente de la *demanda,* término en el cual se incluye tanto el requerimiento explícito del *staff*-cliente como la demanda difusa y contradictoria del grupo-cliente y la demanda implícita del analista. De este modo, el campo de análisis abarca el conjunto de los conceptos propuestos hasta aquí: segmentaridad, transversalidad, distancia institucional, distancia práctica, implicación institucional, implicación práctica, implicación sintagmática, implicación paradigmática, implicación simbólica, transferencia institucional y contratransferencia institucional. En efecto: el análisis de la demanda no debe ser concebido como una especie de introspección colectiva, de juego de la verdad, de ajuste de cuentas entre categorías de status, o de lavado de la ropa sucia en familia. Si bien algo de todo esto aparece durante una sesión analítica, es evidente que analizar la demanda consiste también, y ante todo, en ver en relieve lo que la demanda delineaba en hueco: la situación real de la organización-cliente, sus relaciones con el conjunto del sistema social, sus contradicciones, y la potente acción de lo negativo que, de cualquier manera, la hace

9 March y Simon, en Estados Unidos, proponen el concepto de «racionalidad limitada». En Francia, Crozier adopta este enfoque y agrega el concepto de «racionalidad subjetiva de cada agente libre, ya sea ejecutante o director». Esta racionalidad subjetiva se conjuga con «la influencia de los factores psicológicos, sociológicos» y de «relaciones humanas que la limitan» (*Le phénomène bureaucratique*, París, Ed. du Seuil, 1963, pág. 202).

funcionar y producir. Al racionalismo mitigado de la teoría sociológica de las organizaciones le cuesta aceptar este enfoque dialéctico, que admite el papel de la negatividad. «El mayor prejuicio que reina en esta materia —señala Hegel— [10] consiste en pensar que la dialéctica no puede producir sino resultados *negativos*». Sin embargo, no se debe juzgar como falta imputable a un objeto o a un conocimiento el hecho de que se revelen como dialécticos, mediante su estructura, su organización, o a causa de una asociación exterior.

Poco importa que se designe a lo negativo como «conflictos interpersonales», o «disfunciones de la burocracia», o aun «lucha de clases». Lo que cuenta es definir el concepto de lo negativo en la intervención analítica. Este concepto es el analizador.

III. El analizador

Tomemos una organización política fuertemente centralizada. Una hipotética intervención en un sector de esta organización, cerca o lejos del centro del poder, exigiría del *staff*-analítico, en primer lugar, una dilucidación permanente de la contratransferencia institucional, destinada a esclarecer las implicaciones diversas de los analistas con respecto a la ideología de la organización; en segundo lugar, una escucha particularmente fina de todo lo que concierne, no a los mensajes explícitos del ritualismo ideológico, sino a todos los mensajes en «código» que emite el aparato cuando «habla», casi siempre silenciosamente, de su existencia, de su antigüedad, de su poder, de sus modalidades de conservación y de lucha, de su estrategia y de sus tácticas.

El sustrato material, la infraestructura organizativa de la institución y su materialidad, hablan más alto que sus palabras articuladas. Por eso se los disimula mediante el secreto, la canalización de la información y las racionalizaciones ideológicas. Cuando el sociólogo lo aísla so pretexto de que su flexibilidad da cuenta a la vez de los sistemas de decisión, de los sistemas de valores y de los modelos culturales, el concepto de organización no permite analizar dialécticamente la relación

10 G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, capítulo de conclusión, titulado «L'Idée absolue», que contiene una exposición del método dialéctico.

entre ideología, organización y base material. Pero, ¿cómo tratar de explicar las funciones objetivas de la organización política (o de cualquier otra organización) si se ignora que el significante, el sujeto de la institución, reside parcialmente en la manera en que los miembros de la organización, según sus status y muchas otras variables, se conducen con el dinero que pasa por sus manos?

Se mantiene bajo silencio, no dicho, y se comunica apenas, es enunciado simbólicamente por la estructura del aparato. Los mensajes del aparato se caracterizan por ser órdenes. No son discutibles, pues como órdenes quedan marcados por la función conativa del lenguaje: [11] esta función corresponde a los mensajes en modo imperativo o vocativo; no admite, lógicamente, que se plantee respecto de ellos la pregunta: ¿Es verdadero? ¿Es falso? No pudiendo *ser cuestionados*, estos mensajes constituyen la base del lenguaje burocrático, del lenguaje de la separación dirigentes/dirigidos.

A veces, en período de crisis de la organización, el aparato utiliza la función metalingüística que es privilegio de los «responsables» del dogma y de la interpretación.[12] Se trata entonces de recordar a los miembros de la organización las exigencias más vitales del aparato: la disciplina absoluta adoptada del ejército, la institución más autoritaria y, al mismo tiempo, más agonística. Enunciando con mayor o menor claridad los problemas atinentes a la organización, a la democracia interna, al funcionamiento de los sistemas de decisión, etc., el aparato atestigua un peligro mayor que lo amenaza: la desviación organizacional.

Se pueden distinguir tres tipos de desviantes, cuya importancia varía según el volumen, la forma y las funciones de la organización. El tipo más habitual es el *desviante ideológico*, que emite dudas sobre las finalidades y la estrategia general de la organización, intentando agrupar a otros heresiarcas ideológicos. Constituye el segundo tipo el *desviante libidinal*, que ocupa demasiado lugar en la estructura libidinal del grupo y, con su sola presencia, arroja dudas sobre la seriedad de la ideología o de la organización. El tercer tipo es precisamente

11 R. Jakobson, *Essais de lingüistique générale*, París, Ed. de Minuit, 1964. La función conativa es la del mensaje centrado en el destinatario. Puede tomar la forma de la orden («¡Cállese!»), de la admonición («¡Unámonos!»), del ruego («¡Ayúdeme!»).

12 La función metalingüística es la del mensaje centrado en el código. Es reformulación, connotación, comentario, interpretación: «El extremismo, *enfermedad infantil del comunismo* . . .».

el *desviante organizacional*, que ataca de frente —y ya no por intermedio de desacuerdos teóricos o de comportamientos físicos ansiógenos— el punto donde los problemas puramente prácticos y materiales confluyen con las cuestiones más teóricas: la organización.

La intervención —totalmente hipotética, repitámoslo, en una organización política muy centralizada— debería considerar al desviacionismo organizacional como el más importante, por ser el más temido. Los canales de comunicación concebidos para reducir o suprimir la libre expresión; los sistemas de poder sabiamente disimulados tras un funcionamiento «democrático», la base financiera y material de la organización relegada a lo insignificante ¿no manifiesta todo esto, «de manera alusiva e invertida» (Poulantzas), la estructura común a muchas organizaciones, cualesquiera que sean sus funciones? Ahora bien, esto es lo que el desviante organizacional cuestionaba. Se denominará analizador a lo que permite revelar la estructura de la institución, *provocarla, obligarla a hablar*. Provocación institucional, *acting-out* institucional: por el hecho de remitir a sistemas de referencia psicosociológicos (provocación emocional) o psicoanalíticos (*acting-out*), estas expresiones sugieren tal vez que el análisis institucional menosprecia los elementos patológicos y tiende a querer «manipularlos». Esta percepción es incorrecta. En efecto, no hay que asimilar el analizador o los analizadores a uno o a varios individuos que servirían de «cómplices» del analista. En cambio, es cierto que el *acting-out* (el «pasaje al acto») institucional supone un pasaje a la palabra (una provocación, en el sentido primario del término), y por consiguiente exige la mediación de individuos particulares, a quienes su situación en la organización permite alcanzar la singularidad de «provocadores». En el estado actual de los métodos de investigación sociológica, no es posible dilucidar el problema del poder, el problema del dinero y el problema de la ideología que viene a mezclarse de manera casi inextricable con los dos primeros, sin que intervenga en la situación analítica cualquiera de las figuras bajo las cuales se presenta el analizador: «genio travieso» (sembrador de duda radical), «espíritu perverso», «sufre-dolores» o «chivo emisario», «oveja apestada» o «aguafiestas», el «gracioso de la pandilla», el especialista en «bromas pesadas» o el «maniático del espíritu de contradicción».

Los individuos «analizadores» casi nunca surgen *ex abrupto*, como meras encarnaciones de la negatividad de la institución Se manifiestan poco a poco en una relación de oposición y/o

de complementariedad, como «líderes» competitivos o rivales. Es así como el desviante libidinal no se manifiesta sino en el cuestionamiento difuso y a menudo silencioso de la ideología del grupo-cliente, cuando este último se constituye como grupo-objeto, identificando ideológicamente sus finalidades con la finalidad de la institución o de las instituciones más influyentes en el grupo. El acceso al grupo-sujeto no se efectúa solamente a través de la «toma de conciencia», la «revelación», la «conversión» o la «iluminación» del grupo-objeto, alcanzada gracias a ese «mesías» por fin reconocido que sería el analizador tomado en sí mismo. Frente al desviante libidinal surge con frecuencia un desviante organizacional que asume el cuestionamiento de la organización de la sesión analítica, del funcionamiento y de la ideología del grupo aquí y ahora, así como del sistema de poder de la organización reproducido de manera inconfesa en el grupo-cliente. La intervención del desviante organizacional como analizador es más racional que afectiva, aunque fácilmente parezca más apasionada. El grupo-objeto se caracteriza por defenderse de los analizadores, reduciendo todos los tipos de desviación a la desviación ideológica. Tal reducción permite, en efecto, racionalizar la crisis y circunscribirla a esquemas conflictuales muy conocidos: cuestiones de opinión, de generaciones, de filiación filosófica... «Espíritu perverso» debido al activismo, al individualismo, a la ambición personal, etcétera.

La policía, y con ella la ideología dominante y el «sentido común», ven en el líder la causa de todos los acontecimientos que vienen a turbar el orden público. El líder ideológico, casi siempre un intelectual desviado, es acusado de pervertir a la juventud con sus escritos o su palabra. El líder libidinal es acusado de buscar el poder apoyándose en las mujeres, o, si se le sospecha de homosexual, como ocurre con frecuencia, en los hombres. En cuanto al líder organizacional, o se asimila su caso a uno de los casos antedichos, o a los dos, o se lo acusa confusamente de «manejar los hilos» de numerosos complots o manifestaciones opositoras con el propósito de lograr poder y/o dinero.

Estas construcciones de la ideología no deben dejar indiferente al socioanalista en la medida en que reaparecen, en grados y formas diferentes, en el seno del grupo-cliente durante la sesión analítica. Conviene señalar que los tres tipos de desviantes o líderes «analizadores» de la situación institucional entran en una dialéctica que corresponde a los tres momentos del concepto de institución:

Momento de la universalidad	Desviación ideológica
Momento de la particularidad	Desviación libidinal
Momento de la singularidad	Desviación organizacional

Falta explorar muchas direcciones de la investigación, si se quiere llegar a una teoría coherente y eficaz del analizador. Mientras tanto, contentémonos con señalar algunas de las cuestiones dejadas en suspenso por el análisis institucional y por las investigaciones habituales en sociología y psicología social:

a. ¿Cuáles son las relaciones entre liderazgo y desviación? A la dialéctica del líder y del desviante corresponde el hecho de que un líder en función parece reclamar a un desviante, el cual es un líder en potencia, en la medida en que uno y otro no hacen más que expresar, en el nivel más visible y dramático, el juego de los diferentes momentos articulados en el concepto de institución.

b. La presencia simultánea o sucesiva de este tipo de líder o de desviante evoca la importancia que tiene, en el análisis, todo elemento presente-ausente, es decir, que actúe por oposición al elemento presente (si él está ausente), o por oposición al elemento ausente (si él está presente). Un ejemplo privilegiado de este símbolo y este síntoma que es el analizador presente-ausente sería el del líder y/o desviante que habla por los demás miembros del grupo, les da la palabra o les sirve como caja de resonancia: cuando él está presente, determinadas categorías de personas pueden expresarse, mientras que otras quedan reducidas al silencio o al *acting-out*. En su ausencia, la situación se invierte. Este *tercer canal* o *tercer fático* (por alusión a la función fática del lenguaje, o función de contacto) es un amplificador de la palabra, y por consiguiente un articulador (un «embrague») de sentido, un analizador.

c. Habrá que preguntarse también cómo se articulan y oponen normas sociales y materialidad en el tiempo de trabajo y fuera de él: dicho de otro modo, cómo la institución «recupera» constantemente las mil evasiones del vínculo social que se producen en la parte más débil de la estructura social, allí donde lo práctico-inerte sólo entra en contacto con la serialidad y donde el trabajador, ergonómicamente definido y controlado, no puede «dialogar» sino con los mensajes fálicos de la máquina y con cadencias impuestas. Las relaciones entre institución e ideología deben ser completadas mediante un es-

tudio de las relaciones entre institución y tecnología: con esta condición, podrá evitarse el riesgo (al que no pretendo haber escapado) de autonomizar lo institucional con respecto a lo económico, y de asignar el mejor papel al material psicosociológico. La dilucidación del concepto de analizador exige, en todo caso, una muy viva atención hacia esta zona limítrofe, mal conocida porque se expresa muy poco, donde la acción se apoya simbólicamente y/o materialmente en los medios de producción. Es el caso de la función que cumplen los animales y las fuerzas naturales en la producción pasada y presente. Es también el caso de los analizadores naturales: el niño, la mujer, el loco, el anciano, en tanto ocupan (o no ocupan) un lugar visible en la producción, y en tanto ocupan siempre un lugar en el sistema simbólico de parentesco y en la producción de símbolos sociales. Hablándonos del no-trabajo, de la irresponsabilidad financiera, de la muerte, del deseo y de la muerte del deseo, estas categorías nos hablan muy alto de las separaciones instituidas por el sistema social y promovidas al rango de normas naturales de nuestra acción.

El niño nos habla de la separación entre la formación y la brutal entrada en la vida «adulta», la vida del capital. La mujer nos habla de la separación entre la búsqueda de la felicidad y la ambición social. El enfermo nos habla de la separación entre contemplación y acción. El loco nos habla de la separación entre lo normal y lo patológico. El anciano, por último, nos habla del deterioro de la noción de adulto, de la negatividad que destruye la noción de adulto, separando un período (cada vez más corto) de existencia vendible al capital, y un período de supervivencia, de existencia superflua.

En última instancia, el analizador es siempre material. El cuerpo es un analizador privilegiado. La institucionalización de las relaciones entre mi cuerpo y el sistema de los objetos es lo que revela con mayor crueldad la instancia económica en el sistema institucional. Por eso el concepto de analizador deberá constituir el objeto de las futuras investigaciones institucionales.

Conclusiones

¿Qué se hace cuando se instituye este «socioanálisis» o «análisis en crisis» que es el análisis institucional en situación? Al comenzar este trabajo planteé esta pregunta: ¿no se arriesgan resultados negativos, e incluso una operación puramente «nihilista»?

Partir de Rousseau y de Hegel para llegar, a través del marxismo, la sociología, el psicoanálisis, la psicosociología y la pedagogía, a una teoría de la provocación institucional, ¿no prueba esto que el riesgo evocado era demasiado grande? En cuanto al peligro subjetivista, ¿ha sido verdaderamente evitado? En fin de cuentas, ¿es concluyente este «morar cabe lo negativo» que nos propusimos siguiendo a Hegel? Y en caso afirmativo, ¿para quién?

Cuando se instituye una sesión o un seminario de análisis institucional, se firma un pacto no solamente con la organización o la institución de la que forma parte el grupo-cliente, sino con el conjunto del sistema institucional que garantiza la existencia de la institución-cliente y de la institución analítica. No creo haber dilucidado por completo la índole y las implicaciones de este pacto: ¿se trata de intervención política o de formación? ¿Se trata de «esclarecer» en el sentido rousseauniano o kantiano, o de favorecer una ruptura con las instituciones existentes?

Además de este problema de las diferencias y las relaciones entre intervención y formación, hay otra cuestión cuyo tratamiento fue insuficiente: el de las articulaciones entre campo de intervención y campo de análisis. El sistema de referencia conceptual del análisis no debe confundirse con el sistema de referencia empírico de los actores presentes en la situación. En particular, hay que evitar las acechanzas del análisis de grupo centrado en el grupo mismo, y las otras, más sutiles, del análisis de la organización centrado en la organización. Hecha esta salvedad, hay que decir que el sistema de referencia del análisis institucional es aún muy heurístico. Unas pocas intervenciones distribuidas durante dos años constituyen

un marco de experimentación tanto más estrecho cuanto que los campos de intervención que me han sido propuestos se reducen, por el momento, a organizaciones de jóvenes, de docentes o de educadores, y a organizaciones religiosas.
Otro punto cuyo estudio está apenas esbozado es el de los resultados de la intervención, de su ligazón con otros métodos y técnicas existentes, y de sus criterios de validación. El no saber, la negatividad como determinantes de la práctica social, ¿son accesibles como un conocimiento nuevo o como una «toma de conciencia»? Entre el «conocimiento silencioso» y el «conocimiento-armazón», entre el sociograma informal y el organigrama oficial, ¿cómo situar la voz del analista? El acto analítico es lograr que el no-saber subjetivo se reconozca en la revelación bruta del analizador objetivo. Esto puede ser admitido y comprendido leyendo la *Fenomenología del espíritu*, pero presenta alguna dificultad en las situaciones concretas, cuando el analista es llamado por personas que habrían preferido prescindir de su presencia.
Quedan muchas otras cuestiones por precisar, apoyándose en materiales que habrían recargado considerablemente este trabajo. Por ejemplo, el problema, teórico y práctico a la vez, de la organización de las intervenciones, de sus modalidades temporales y espaciales, de sus modos de retribución. ¿La sesión socioanalítica debe ser corta o larga? ¿Puntual, periódica o continua? Estos problemas aparentemente técnicos alcanzan, en el fondo, lo esencial, es decir, el *tiempo* de los analistas y el de los clientes, el *trabajo* de estos dos protagonistas, y finalmente el *tiempo de trabajo*, como institución. El análisis suspende el tiempo del trabajo, el tiempo de la lucha y el tiempo del amor. Al suspender el acto, pretende ser un acto. Pero, ¿qué es un acto?
¿La sesión tendrá lugar en el sitio de trabajo del grupo-cliente, en el local de la institución que el grupo invoca para pedir una intervención, en locales pertenecientes a la organización de analistas, o en un lugar neutro? Según el caso, el análisis del contexto administrativo y material, el surgimiento de las contradicciones ocultas o no dichas hasta ese momento, a las que se denominó analizador, no se operarán de igual manera.
Por último, se debe plantear teórica y prácticamente (en el momento del contrato con el *staff-cliente*, pero también en sesión plenaria, con el o los grupos-clientes) el problema de la remuneración. ¿El analista debe cobrar o no? ¿Quién debe pagarle? ¿En qué forma? ¿En función de qué criterios? El análisis contratransferencial de estos problemas «sórdidos» es,

claro está, la condición indispensable para un verdadero análisis de los problemas similares que se plantean a los clientes en su práctica cotidiana.

No se pretende establecer una lista exhaustiva de los temas que falta estudiar o profundizar, pero no se puede excluir de ella el problema de *quién puede analizar*. Dicho de otro modo: el análisis como profesión principal o secundaria, como especialidad inscripta en la división del trabajo, ¿no corre el riesgo de negar su propio proyecto, si se tiene en cuenta que este proyecto contiene la idea de la abolición de las separaciones instituidas y la transformación radical de cierto número de instituciones?

El análisis institucional oscila entre la tentación de un *socioanálisis* fácilmente «recuperable» por la sociología, la psicología y las instituciones que garantizan esas ciencias, y un *análisis en crisis* que llega hasta el final de la provocación institucional. Entre Rabelais o Rousseau, que cuestionaban la sociedad *in abstracto*, y Sade o Calvino, que la cuestionaban *in vivo* en su sección revolucionaria o su secta religiosa, el socioanalista no está ni estará totalmente seguro de su elección. Sin embargo, debe elegir, ya que esta incertidumbre corresponde, más que al estado de la ciencia, al estado de las fuerzas sociales donde el socioanalista establece su juego.

Selección bibliográfica con relación a la metodología del presente trabajo

I.

El enfoque dialéctico del concepto de institución, el lugar atribuido a la negatividad en el análisis institucional:

Hegel, G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit.* (*Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.)
Propédeutique philosophique.
Science de la logique. (*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette.)

Lefebvre, H., *Logique formelle, logique dialectique*, París, Anthropos, 1969. (*Lógica formal, lógica dialéctica*, Madrid, Siglo XXI.)

Marcuse, H., *Raison et révolution*, París, Ed. de Minuit, 1968. (*Razón y revolución*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.)

II.

La distinción entre objeto real y objeto de conocimiento, la necesidad de construir el concepto de institución a partir de un examen de las ideologías filosóficas, políticas y empíricas que lo utilizan.

a. una crítica epistemológica de inspiración althusseriana:

Herbert, T., «Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales», *Cahiers pour l'Analyse*, nº 2, 1966.

b. un estudio histórico que aplica este tipo de procedimiento:

Detienne, M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Maspero, 1967.

III.

La articulación entre psicoanálisis y sociología.

a. la «reducción» freudiana de la estructura social a la estructura de la libido:

Freud, S., *Psychologie collective et analyse du moi.* (*Psicología colectiva y análisis del yo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 vols., 1968, vol. I.)

b. crítica freudo-marxista:

Gabel, J., *La fausse conscience*, París, Ed. de Minuit, 1962.

Reich, W., *La fonction de l'orgasme*, París, L'Arche, 1952. (*La función del orgasmo*, Buenos Aires, Paidós.)

c. la investigación de un marco de referencia común:

Parsons, T., «Psycho-analysis and the social structure», en *Essays in sociological theory*, Nueva York, 1964. (*Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós.)

IV.

El paso de la teoría de grupos a la teoría de la institución·

Lapassade, G., *Groupes, organizations, institutions*, París, Gauthier-Villard, 1967.

Merton, R. K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, París, Plon, 1965.

Michaud, G., *La notion d'institution dans ses rapports avec la théorie moderne des groupes*, tesis de doctorado, París, 1958.

Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960. (*Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada.)

V.

Crítica del institucionalismo durkheimiano:

a. desde la historia:

Seignobos, G., *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, París, Alcan, 1901.

b. desde la filosofía del derecho:

Hauriou, M., *Théorie de l'institution et de la fondation*, París, Bloud et Gay, 1925. (*Teoría de la institución*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.)

Renard, *Théorie de l'institution*, París, Sirey, 1830.

c. desde la fenomenología social:

Monnerot, J., *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, París, Gallimard, 1946.

VI.

El contenido simbólico de la institución:

Cardan, P., «Marxisme et théorie révolutionnaire», *Socialisme ou Barbarie*, nº 39-40, 1965.

Guattari, P., «La transversalité», *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, nº 1, 1965.

Poncin, C., *Essai d'analyse structurale appliquée à la psychothérapie institutionnelle*, tesis de medicina, Nantes, 1963.

Tosquelles, F., «Pédagogie et psychothérapie institutionnelle», *Revue de Psychothérapie Institutionnelle*, número especial 2-3, 1966.

VII.

La dialéctica de lo instituyente y de lo instituido:

Cardan, P., *op. cit.*

Hauriou, M., *op. cit.*, y *La gestion administrative, ètude théorique de droit administratif*, París, Larose, 1899.

Luxemburgo, R., *Réforme ou révolution.* (*¿Reforma o revolución?*, Buenos Aires, Nativa.)
Centralisme et démocratie.
Gréve générale, parti et syndicats. (*Huelga de masas, partido y sindicatos*, México, Grijalbo.)
Masse et chefs.

Marx, K., *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel.* (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo.)

Gramsci, A., *Oeuvres choisies*, París, Ed. Sociales, 1959.

Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique.* (*La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.)

VIII.

El problema filosófico de la institución como categoría nominalista o realista:

Leibniz, G., *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* (*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar.)

Jaurés y Lafargue, *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire.* (*Idealismo y materialismo en la concepción de la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte.)

Lenin, V. I., *Matérialisme et empiriocriticisme.* (*Materialismo y empiriocriticismo*, México, Grijalbo.)

Taylor, S., *Conceptions of institutions and the theory of knowledge*, Nueva York, 1956.

Indice de los principales autores considerados*

Anzieu, D., 5, II.
Ardoino, J., 5, IV.
Bion, W. R., 4, II.
Bonald, L. de, 1, III.
Bourricaud, F., 5, III.
Cardan, P., 2, IV.
Comte, A., 3, II.
Crozier, M., intr.; 7, II.
Detienne, M., 3, I.
Dubost, J., 5, IV.
Durkheim, E., 3, III.
Engels, F., 2, III.
Enriquez, E., 5, IV.
Freud, S., 4, I.
Gantheret, F., 4, III.
Goffman, E., intr.
Guattari, P., 4, III.
Gurvitch, G., 3, V.
Hauriou, M., 1, IV.
Hegel, G. W. F., intr.; 1, III.
Herbert, T., 5, I.
Jakobson, R., 7, III.
Jaques, E., 4, II.
Lapassade, G., 6, III-IV.
Lefebvre, H., 7, I.
Lenin, V. I., 2, III.
Lévi-Strauss, C., 3, V.
Lewin, K., 7, II.
Lobrot, M., 6, III.
Luxemburgo, R., 2, III.
Maistre, J. de, 1, III.
Malinowski, B., 3, V.

* Indicamos el capítulo y la sección donde cada autor es estudiado con mayor detenimiento; «intr.» remite a la «Introducción».

Marx, K., 2, I-II.
Mauss, M., 3, V.
Meigniez, R., 5, IV.
Merleau-Ponty, M., 3, IV.
Merton, R. K., 3, V.
Michaud, G., 4, III.
Monnerot, J., 3, IV.
Moreno, J. L., 5, II.
Oury, F., 6, II.
Pagès, M., 5, IV.
Pagès, R., 6, I.
Parsons, T., 3, V.
Poncin, C., 4, III.
Pontalis, J.-B., 5, II.
Rabelais, R., 1, I.
Renard, 1, IV.
Rogers, C. R., 5, I.
Rousseau, J.-J., 1, I-II; 6, III.
Saint-Simon, H. de, 3, II.
Sartre, J.-P., 6, III.
Spencer, H., 3, II.
Tarde, G., 6, III.
Tocqueville, A. de, 3, I.
Tosquelles, F., 1, III.
Trotski, L., 2, III.
Van Bockstaële, 5, IV.
Vásquez, A., 3, II.
Weber, M., 7, I.
Znaniecki, F., 3, V.

Indice general

9 Introducción

23 **Primera parte. Las teorías institucionales**

25 *1. La institución en la filosofía del derecho*
25 I. Puntualizaciones
32 II. Rousseau y el derecho subjetivo
36 III. Hegel y el derecho objetivo
54 IV. Ensayo de síntesis: Hauriou y Renard

72 *2. Marxismo e instituciones*
72 I. Planteamiento del problema
74 II. Crítica de la filosofía del derecho
82 III. La revolución y el obstáculo institucional
89 IV. La crítica «institucionalista» de Cardan

95 *3. El concepto de institución en sociología*
95 I. Sistemas de referencia
101 II. De los orígenes a Durkheim (Sistema de referencia del derecho objetivo)
107 III. Durkheim
114 IV. La institución como instancia imaginaria
120 V. Crisis del concepto de institución

145 **Segunda parte. Las intervenciones institucionales**

147 *4. La intervención psicoanalítica*
147 I. Vínculo social y vínculo libidinal según Freud
169 II. Una concepción posfreudiana
178 III. La psicoterapia institucional

191 *5. La intervención psicosociológica*
191 I. Estatuto epistemológico de la psicosociología
210 II. Puntos de vista psicoanalíticos

220 III. Crítica sociológica
224 IV. Crítica interna

234 *6. La intervención pedagógica*
234 I. La intervención en psicopedagogía
238 II. Una concepción terapéutica
244 III. La educación negativa
251 IV. La pedagogía institucional

262 *7. Hacia la intervención socioanalítica*
262 I. La situación analítica
273 II. La contratransferencia institucional del analista
280 III. El analizador

286 *Conclusiones*

289 Selección bibliográfica con relación a la metodología del presente trabajo

293 Indice de los principales autores considerados

Biblioteca de sociología

Michele Abbate, Libertad y sociedad de masas
Pierre Ansart, El nacimiento del anarquismo
David E. Apter, Estudio de la modernización
Reinhard Bendix, Max Weber
Peter L. Berger, comp., Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Hubert M. Blalock, Introducción a la investigación social
Severyn T. Bruyn, La perspectiva humana en sociología
Walter Buckley, La sociología y la teoría moderna de los sistemas
Donald T. Campbell y Julian C. Stanley, Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social
Morris R. Cohen y Ernest Nagel, Introducción a la lógica y al método científico, 2 vols.
Lewis A. Coser, Nuevos aportes a la teoría del conflicto social
Michel Crozier, El fenómeno burocrático, 2 vols.
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
David Easton, Esquema para el análisis político
David Easton, comp., Enfoques sobre teoría política
S. N. Eisenstadt, Modernización. Movimientos de protesta y cambio social
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Erving Goffman, Estigma. La identidad deteriorada
Erving Goffman, Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales
Erving Goffman, La presentación de la persona en la vida cotidiana
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Daniel Guérin y Ernest Mandel, La concentración económica en Estados Unidos
Edwin P. Hollander, Principios y métodos de psicología social
Irving L. Horowitz, comp., La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills, 2 vols.

Herbert Hyman, Diseño y análisis de las encuestas sociales
Ghita Ionescu y Ernest Gellner, comps., Populismo. Sus significados y características nacionales
Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico
Samuel Klausner, comp., El estudio de las sociedades
Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa
William Kornhauser, Aspectos políticos de la sociedad de masas
Raymond Ledrut, El espacio social de la ciudad
Daniel J. Levinson y Eugene B. Gallagher, Sociología del enfermo mental
Ronald Lippitt, Jeanne Watson y Bruce Westley, La dinámica del cambio planificado
René Lourau, El análisis institucional
John McKinney, Tipología constructiva y teoría social
Robert Michels, Los partidos políticos, 2 vols.
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico, 2 vols.
Talcott Parsons, Robert F. Bales y Edward A. Shils, Apuntes sobre la teoría de la acción
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social
Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo
Leonardo Tomasetta, Participación y autogestión
Stanley H. Udy, El trabajo en las sociedades tradicional y moderna
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica
David Willer, La sociología científica: teoría y método
Kurt H. Wolff, Contribución a una sociología del conocimiento
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica
Michel Zéraffa, Novela y sociedad

Serie América latina

François Bourricaud, Jorge Bravo Bresani y otros, La oligarquía en el Perú
Theotonio dos Santos, Dependencia y cambio social
Theotonio dos Santos, Helio Jaguaribe y otros, La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia
Antonio García, Sociología de la reforma agraria en América latina
Franz Hinkelammert, Dialéctica del desarrollo desigual
Helio Jaguaribe, Celso Furtado y otros, La dominación de América latina
Armand Mattelart y otros, Ideología y medios de comunicación
James Petras, Política y fuerzas sociales en el desarrollo chileno
James Petras y Robert LaPorte, Perú: ¿transformación revolucionaria o modernización?
Alejandro B. Rofman y Luis A. Romero, Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina
Ivan Vallier, Catolicismo, control social y modernización en América latina
Maurice Zeitlin, La política revolucionaria y la clase obrera cubana

Obras en preparación

Moniz Bandeira, Presencia de Estados Unidos en Brasil (Dos siglos de historia)
Orlando Caputo y Roberto Pizarro, Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales
J. David Colfax y Jack L. Roach, comps., Sociología radical
Georges Friedmann, El poder y la sabiduría
Robert W. Friedrichs, Sociología de la sociología

Marcos Giménez Zapiola, comp., Materiales para el estudio de la realidad argentina
Jürgen Habermas, El cambio estructural de lo público
Jürgen Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío
Jürgen Habermas, ¿Teoría de la sociedad o tecnología social?
Octavio Ianni, Estado y planificación económica en Brasil (1930-1970)
Marcos Kaplan, La formación del Estado nacional en América Latina
Raymond Ledrut, La imagen de la ciudad
John Saxe-Fernández, Proyecciones hemisféricas de la «Pax Americana»
Alfred Schutz y Thomas Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida
Rudi Supek, comp., Estatismo y autogestión

Otros títulos de esta editorial

Theodor W. Adorno, Consignas
Peter Bachrach, Crítica de la teoría elitista de la democracia
Brian M. Barry, Los sociólogos, los economistas y la democracia
Roger Bastide, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Bruce Brown, Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Julio C. Cotler y Richard R. Fagen, comps., Relaciones políticas entre América Latina y Estados Unidos
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
John Eaton, Economía política. Un análisis marxista
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Keith Griffin, Subdesarrollo en Hispanoamérica
Max Horkheimer, Teoría crítica
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Henry W. Maier, Tres teorías sobre el desarrollo del niño: Erikson, Piaget y Sears
Octave Mannoni, La otra escena. Claves de lo imaginario
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Umberto Melotti, Marx y el Tercer Mundo
Gérard Mendel, Sociopsicoanálisis
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Guillermo O'Donnell y Delfina Linck, Dependencia y autonomía. Formas de dependencia y estrategias de liberación

Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas
Jean Piaget, Paul Ricoeur, René Zazzo y otros, Debates sobre psicología, filosofía y marxismo
Maximilien Rubel, Páginas escogidas de Marx para una ética socialista
Thomas J. Scheff, El rol de enfermo mental
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Alfred Stepan, Brasil: los militares y la política
Thomas S. Szasz, El mito de la enfermedad mental
James D. Theberge, comp., Economía del comercio y desarrollo
Jaroslav Vanek, La economía de participación
Peter Winch, Ciencia social y filosofía
Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental

Obras en preparación

Michael Argyle, Análisis de la interacción
Shlomo Avineri, El pensamiento social y político de Marx
Ehrhard Bahr, El pensamiento de Lukács
Carlos F. Díaz Alejandro, Ensayos sobre la historia económica argentina
Jürgen Habermas, Cultura y crítica
Jürgen Habermas, Teoría y praxis
G. W. F. Hegel, Derecho, Estado e historia
Leo Kofler, El burgués proletario
James H. Meisel, El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la «élite»
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Bruno Reimann, Psicoanálisis y teoría social
Adam Schaff, Teoría de la verdad
Max Weber, Escritos políticos

Este libro, compuesto en *Garamond 10*, se terminó de imprimir el 28 de abril de 1975 en los Talleres Gráficos Didot S. A., Esteban de Luca 2223, Buenos Aires.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares.

(Viene de la primera solapa.)

existencia útil para el capital, de lo que constituye una suerte de «sobrevida».

Es que la separación, la barrera, es constitutiva de la realidad institucional. Su análisis nos remite de lo instituido a lo instituyente. Lourau estudia la génesis del concepto de institución, remontándose para ello a la dimensión de lo instituyente. La teoría política de Rousseau se sitúa en el momento en que la sociedad civil se articula como tal. Y la filosofía del derecho de Hegel revela la negatividad inherente al orden institucional. Por último, la sociología francesa de la Restauración —reacción frente a la revolución de 1789— concibe las barreras sociales como algo dado, ya-ahí en su positividad. Ella constituye una de las raíces del positivismo sociológico posterior, y contribuye a determinar su radical ambigüedad en el análisis de la relación instituido-instituyente.

Dentro de esa elucidación histórico-crítica, y después de analizar en detalle los métodos propuestos desde la terapia del grupo pequeño hasta la moderna psicosociología, Lourau formula su propuesta de «socioanálisis» y de «provocación institucional», los dos polos entre los que oscila la intervención.

Lourau El análisis institucional